Bösch

Bösch,

Friedrich Albert Lange

und sein

„Standpunkt des Ideals.“

Friedrich Albert Lange

und sein

„Standpunkt des Ideals.“

Von

J. M. Bösch,

Privatdozent am eidgenössischen Polytechnikum.

Frauenfeld.

Verlag von J. Huber.

1890

Vorrede.

Vorliegende Arbeit über den Idealismus Friedrich Albert Lange's wurde im Jahre 1885 im wissenschaftlichen Theil einer Zeitung veröffentlicht. Das Interesse des gebildeten Publikums an der „Geschichte und Kritik des Materialismus" hat seitdem nicht nachgelassen; im Gegentheil, das Werk vermag auch außerhalb Deutschlands, namentlich im Gebiete der englischen Sprache, in England und Nordamerika, immer mehr die Aufmerksamkeit der philosophischen Kreise auf sich zu ziehen, nachdem schon vor Jahren hochangesehene englische Schriftsteller, wie der Physiker Tyndall (Religion und Wissenschaft, autorisirte deutsche Uebersetzung, 1874, pag. 8), W. K. Clifford (Lectures and essays, pag. 338) und James Sully (the Pessimisme, französische Uebersetzung von Bertrand und Gérard, pag. 190 u. a. O.) in schmeichelhafter Weise von ihm gesprochen haben.

Indeß ist das dem Buche sich zuwendende Interesse doch je länger je weniger dasjenige unbedingter Zustimmung. Nicht bloß ist an der Lange'schen Behandlung erkenntnißtheoretischer Fragen von Laas (Idealismus und Positivismus III, 613—630) und andern scharfe Kritik geübt worden, sondern es begegnet namentlich die idealistische Wendung und ethische Verwerthung, die Lange seinem Kantianismus gibt, wachsendem Widerspruche.

Seit dem Jahre 1875, da Lange starb, hat die deutsche Philosophie, die lange Jahre hindurch fast ausschließlich von den

erkenntnißtheoretischen und naturphilosophischen Problemen in Beschlag genommen war, sich wieder mehr dem Studium der Ethik zugewandt. Dieses Studium wird aber kaum fruchtbar werden können, ohne eine eingehende Berücksichtigung jener literarischen Emanationen neuerer englischer Ethiker, die zu Lange's Lebzeiten zum Theil noch nicht erschienen und, so weit erschienen, in Deutschland weder sehr beachtet noch sehr geschätzt waren. Die betreffenden philosophischen Schriftsteller lassen sich in die beiden Gruppen der utilitarischen und der evolutionären Ethiker eintheilen. Unter den ersteren sind die bekannteren: John Stuart Mill, der Verfasser des berühmt gewordenen, nicht umfangreichen Buches über das Nützlichkeitsprinzip („The utilitarianisme"), Alexander Bain („Moral science", „The emotions and the will") und Henri Sidgwick („The methods of Ethics"). Zu den evolutionären Ethikern sind zu rechnen: Charles Darwin (3. und 5. Kapitel der „Abstammung des Menschen"), Herbert Spencer (The data of Ethics, deutsch von Vetter als „Thatsachen der Ethik"), Leslie Stephen (The science of Ethics) und W. K. Clifford (in „Lectures and essays" die zwei Artikel: „On the scientific basis of Morals" und „Right and wrong").

Die utilitarische Ethik, die auch in Deutschland eifrige Vertreter hat an Gizyki („Grundzüge der Moral", 1883, und „Moralphilosophie", 1889), an Laas, („Idealismus und Positivismus" II, 1882) und Sigwart („Vorfragen der Ethik", 1886) begründet die Autorität des Sittengesetzes mit dem Nachweis, daß die Befolgung desselben das allgemeine Wohl befördere. Bei diesem Nachweise will sie sich lediglich an die erfahrbaren Thatsachen halten und dadurch der Moraltheorie volle Unabhängigkeit von aller Theologie und Metaphysik wahren. Weniger strikte auf dem Boden der Erfahrung bleiben, obwohl sie es nicht Wort haben wollen, die evolutionären Ethiker.

Namentlich die Spencer'sche Ethik macht einen sehr ausgiebigen Gebrauch von der naturphilosophischen und vorläufig noch hypothetischen Charakter tragenden Annahme, daß die menschliche Gattung in einer steten aufsteigenden Entwicklung begriffen sei, die durch den Daseinskampf zwischen den verschiedenen menschlichen Gesellschaften (nicht Individuen) regulirt und in einer Richtung festgehalten werde, bei der die menschlichen Kollektivkräfte stets gewaltiger, das Leben der Gattung stets voller und reicher werde und schließlich ein Idealzustand allgemeinen und vollen Glückes sich herstelle. Diese sehr optimistische Annahme weniger betonend und nicht bis in ihre letzten Konsequenzen festhaltend, legt Leslie Stephen den Nachdruck auf den auch von Darwin („Abstammung des Menschen", Uebersetzung von Carus, pag. 84) geäußerten Gedanken: Nicht das höchstmögliche Glück der die Gesammtheit zusammensetzenden Individuen sei das moralische Kriterium, der Zweck, in Rücksicht auf welchen die das Zusammenleben der Menschen regelnden Sittengesetze festzusetzen seien, sondern der moralische Maßstab sei die höchstmögliche Kraft des gesellschaftlichen Organismus zum Wettbewerb mit anderen gesellschaftlichen Organismen um Dasein und Ausbreitung. Er glaubt damit der moralwissenschaftlichen Deduktion ein Prinzip an die Hand gegeben zu haben, das bestimmter sei und klarere Applikation zulasse, als die berühmte Formel Bentham's: „das höchstmögliche Glück der größtmöglichen Zahl." (Leslie Stephen, the science of Ethics, pag. 359—395.)

Wenn mich nicht alles trügt, so hat namentlich die evolutionäre Moraltheorie wenig Aussicht, in nächster Zeit in Deutschland große Zustimmung zu finden, obwohl kein Geringerer als Albert Schäffle die evolutionären Gesichtspunkte durchaus anerkennt und im zweiten Bande seines „Bau und Leben des sozialen Körpers" vertritt. (Vergl. auch den Artikel: Die Ent-

stehung der Gesellschaft nach den Anschauungen einer soziologischen Zuchtwahltheorie" in „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie", 1877, 4. Heft.) Aber ohne eine nachhaltige und fruchtbare Anregung als Lohn für seine Mühe davonzutragen, wird Niemand in die zitirten Werke sich hineinarbeiten, und so war es denn auch bei Gelegenheit der Lektüre von Spencer, Leslie Stephen, daß die Gedanken des Verfassers dieser Schrift sich von neuem auf die Lösung hinlenkten, die Friedrich Albert Lange dem ethisch-religiösen Problem zu geben versucht hat. Ich bin nicht in den Fall gekommen, das im ganzen ablehnende Urtheil zurückzunehmen, das ich damals bei aller meiner Sympathie für den Schriftsteller Lange über dessen „Standpunkt des Ideals" glaubte äußern zu dürfen; die damals vertretenen Ansichten sind noch jetzt die meinigen, und so erlaube ich mir denn, die Arbeit in Separatabdruck und zwar, weil sie in einem Zuge geschrieben wurde, in ziemlich unveränderter Gestalt herauszugeben, dabei aber in Anmerkungen auf die englischen Ethiker zu verweisen. Es wäre ein erfreulicher Erfolg dieser Publikation, wenn sie, in solcher Weise Lange zu der von wesentlich anderem Geiste getragenen Moralphilosophie Englands in Beziehung setzend, da und dort einen der vielen Leser und Verehrer Lange's veranlassen würde, sich auch mit dem fraglichen Zweige der vorurtheilsfreien und gedankenkräftigen englischen Literatur bekannt zu machen und so den so überaus wichtigen und brennenden religiösen und moraltheoretischen Fragen von einer neuen Seite sich zu nahen.

Rickenbach bei Winterthur, 1890.

Der Verfasser.

Wenn Jemand von Wissenschaften spricht, die für das praktische Leben keine Bedeutung haben, so denkt er dabei vor allem an die Philosophie. Die große Menge stellt sich unter einem Philosophen einen Sonderling vor, der, von den Zwecken und Zielen gewöhnlicher Menschen abgewandt, seitab einer einsamen und unfruchtbaren Grübelei obliegt, während der Strom des vollen wirklichen Lebens an ihm vorbeirauscht, ohne von seinem Thun eine Wirkung zu verspüren. Man sieht es als selbstverständlich an, daß ein solcher Sonderling einmal das Resultat seines Wirkens und Arbeitens mit den Worten zusammenfassen könne:

„Die Welt treibt fort ihr Wesen, die Leute kommen und gehn,
Als wärst du nicht gewesen, als wäre nichts geschehn."

Die Philosophen selber sind freilich ganz anderer Ansicht. Von den ältesten bis auf die neuesten, von Heraklit bis auf Schopenhauer und Eduard von Hartmann hat es unter ihnen sehr wenige gegeben, die nicht von der selbstbewußten Ueberzeugung getragen gewesen wären, daß ihre geistigen Schöpfungen auf das geistige Leben ihres Volkes und ihrer ganzen Zeit einen umwälzenden, erneuernden Einfluß ausüben und darum auch auf den Gang der menschlichen Dinge, auf die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft eine spürbare Wirkung haben würden. Es verriethe wenig geschichtliche Einsicht, wollte man diesen Glauben als eine thörichte Einbildung taxiren. Es gibt freilich eine Art von Geschichtsbehandlung und Geschichtsbetrachtung, die uns zu geringschätzigem Urtheil über die Bedeutung der Philosophie nur allzusehr geneigt macht. Jahrhunderte lang, ja

bis in unser Jahrhundert hinein war man von der Ansicht geleitet, man müsse nur den persönlichen Charakter und die persönlichen Neigungen der Fürsten, die Eigenschaften und den Lebensgang ihrer Minister und Generäle, die Intriguen der Höfe, die Rathschläge und Kämpfe großer und kleiner Rathsversammlungen, den Gang diplomatischer Unterhandlungen, das Schicksal der Armeen bis in ihre Einzelheiten studiren, um den Gang der geschichtlichen Ereignisse und der Menschheitsentwicklung in ihren innersten und letzten Gründen und in ihrer obersten Quelle erkannt zu haben. Daß man dabei von den historischen Wirkungen der Philosophie keine Ahnung bekam und nicht das Geringste verspürte, ist selbstverständlich; der Philosoph stand ungesehen und unbeachtet im Hintergrund der geschichtlichen Bühne. Es hat sich nun aber seit ca 50 Jahren eine mächtige Umwandlung mit der Geschichtsbetrachtung und Geschichtsbehandlung vollzogen. Einen Vorboten dieser Revolution sehen wir schon im vorigen Jahrhundert; es ist der bei all' seinen Charakterschwächen so große Voltaire. In seine Fußstapfen sind in unserm Jahrhundert viele deutsche und namentlich englische Geschichtsschreiber getreten. Unter diesen letztern ist Thomas Buckle, der Verfasser der berühmten „Geschichte der Civilisation in England", der bewußteste und entschiedenste Vertreter der neuen Geschichtsauffassung.

Mit aller wünschbaren Deutlichkeit setzt Buckle auseinander, daß man den wahren Grund der geschichtlichen Ereignisse nicht in den Dingen zu suchen habe, die man bisher für so wichtig ansah, sondern in den Anschauungen, die das Volk erfüllen, in den Meinungen, die im Lande umgehen. Die sogenannten Staatsaktionen, Entschlüsse von Fürsten, Beschlüsse von Körperschaften, um die sich bisher die Geschichte allein bekümmert habe, sind nur wichtig, so weit sie die an die Oberfläche tretenden Symptome jenes gleichsam verborgenen inneren und wahren Grundes des geschichtlichen Verlaufes sind; so weit sie aber nicht als solche Symptome gelten können, kommt ihnen überhaupt keine

bleibende Bedeutung zu; sie sind nur das je nach unbedeutenden, vorübergehenden Ursachen bald vorwärts, bald rückwärts gehende Wellenspiel auf dem großen Wasserstrome der geschichtlichen Entwicklung, der, ungehindert durch jenes Wellenspiel und dessen Wirkungen schneller oder langsamer wieder ausgleichend, seinen durch allgemeinere Ursachen vorgeschriebenen Gang geht.

Man muß gestehen, die Umwälzung, die sich in der Geschichtswissenschaft vollzieht oder vollzogen hat, verdient in vollem Maße den Namen einer revolutionären. Sie bringt nicht bloß in den bisherigen Gesichtspunkten eine vollkommene Revolution hervor, sie nimmt auch den Fürsten dieser Welt das weltenlenkende Szepter und führt den Geist der Völker auf den Thron der Zeiten. Mit dem neuen Herrscher erhält dieser Thron aber auch eine neue Umgebung. Vor dem Auge der neuen Geschichtsbetrachtung treten die Fürsten, Minister und Generäle zurück, und die Leiter und Stimmführer des jeweiligen Zeitgeistes, die Träger der bewegenden Ideen erscheinen im Vordergrund der historischen Bühne. Unter dieser äußerlich oft unscheinbaren, aber ihrer Lebenswirksamkeit nach um so bedeutenderen Schaar sind die Philosophen hervorragende Gestalten.

Zwar haben sich in unserem Jahrhundert aus ihrer eigenen Umgebung Stimmen geltend gemacht, die geringschätzig von ihnen redeten und ihre Wissenschaft eine unpraktische und wirkungslose nannten. Allein mit Unrecht. Praktisch und wirkungsvoll in dem Sinne, wie die Naturwissenschaften es sind, ist die Philosophie freilich nicht. Chemie und Physik z. B. befähigen den Menschen direkt, Bedürfnisse des praktischen Lebens zu befriedigen, Mächte der Natur zu bändigen und in seinen Dienst zu zwingen und in der Bereicherung des menschlichen Daseins mit allen Gegenständen äußeren Wohlseins ungeahnte Erfolge zu erringen. Die Früchte philosophischer Geistesthätigkeit sind nicht so auf der Oberfläche liegend und dem blödesten Auge sichtbar. Allein wenn dieselbe auch mehr aus der Ferne und unmerklich, mehr im Stillen und unter vielfacher Vermittlung ihre Wirkungen geltend macht,

so sind diese letzteren doch weitumfassend, langanhaltend und vielgestaltig. Die Philosophie hat in jedem Zeitalter eine gewaltige Aufgabe gehabt und sie erfüllt, bald in gewaltigem Appell an die Geister die Kräfte für eine geschichtliche That wachrufend und vorbereitend, bald die schwachen Strahlen einer neuen Erkenntniß in einem Brennpunkte sammelnd und mit neuem glänzendem Lichte die Welt erleuchtend, bald die Aufmerksamkeit eines Zeitalters nach einer Richtung hinlenkend, wo neue Entdeckungen zu machen sind, und so den bereits vorausgeeilten Pionieren zahlreiche Hülfsmannschaft nachsendend, bald auch dem einzelnen Menschen, der haltlos im Leben dastand, die Stütze moralischer Grundsätze und sittlicher Lebensanschauungen darbietend. Als die Stämme des alten Griechenlands aus der Barbarei zur höheren Kultur sich emporgearbeitet hatten, da begannen alsobald Heraklit und die Pythagoräer mit ihren Philosophemen die Kräfte des sinnenden Griechengeistes zu wecken, der in der Folgezeit in Kunst und Literatur so herrliche Schöpfungen zu Tage gefördert hat; sie sind dem Jugendlehrer zu vergleichen, der einem späteren Fürsten im Reiche des Geistes die erste geistige Nahrung bietet. Bald nach den Perserkriegen brachte der kühne Materialismus und Sensualismus der Sophisten den griechischen Geist auf eine Bahn, für die seine Kräfte nicht ausreichten, auf der er keine sichere geistige Stellung finden konnte, sondern auf der hohen See des Zweifels sich verlieren mußte.[1]) Da war es die idealistische Reaktion eines Sokrates, Plato und Aristoteles, welche den Geistern wieder Fundament, den Herzen wieder Halt brachte — dem Feldherrn gleich, der für eine fliehende, in Deroute aufgelöste Armee eine sichere Position auswählt, in der sie sich bergen und wieder Fassung gewinnen kann. Mit wüstem Aberglauben war die römische Kaiserzeit erfüllt und den armen Menschen schreckten auf Schritt und Tritt die furchterregenden Gestalten seiner Phantasie: die Philosophie der Atomisten und Epikuräer verscheuchte mit ihrem Lichte die Gestalten und schuf

[1]) Die Anmerkungen befinden sich am Schlusse des Textes.

in jener Zeit des intellektuellen Zerfalls für die Geister eine Zufluchtsstätte der „Freiheit durch Wahrheit".[2]) Zu gleicher Zeit ist auch die Stoa einer großen Aufgabe gerecht geworden. Die römische Kaiserzeit ist eine Zeit nicht bloß des intellektuellen, sondern auch des moralischen Zerfalls. Mehrere Jahrhunderte hindurch haben die Stoiker wenigstens in einem auserwählten Theile der Bevölkerung des römischen Reiches Sittenstrenge und moralische Würde — gesundes Leben mitten in der Fäulniß — erhalten und so den Widerstand der alten Welt gegen die einbrechenden Barbaren bis zu jenem Zeitpunkte aufrechterhalten, wo das Christenthum schon so stark geworden war, um auch unter den neuen Völkern seine Zeichen siegreich zu erheben. Zu verhindern vermochten sie freilich den Untergang der alten Kultur nicht.

Die europäische Menschheit hat mit ihrer Geistesarbeit in den Zeiten der Merowinger so zu sagen von neuem beginnen müssen. Aber auch in dieser zweiten Jugendzeit der europäischen Kultur ist die Philosophie die Pflegerin und Behüterin des jungen Geisteslebens gewesen. Der Scholastik, welche den engen Spielraum, den die Kirche ihr ließ, reichlich benützte, haben wir es zu verdanken, daß das von der Hierarchie zerbrochene Rohr des wissenschaftlichen Strebens nicht gänzlich zerstampft und der glimmende Docht nicht vollends ausgelöscht wurde. Den Humanismus, der diesen glimmenden Docht wieder zum fröhlichen Flämmlein anfachte, dürfen wir auch als Philosophie bezeichnen. Die Philosophie kann mit ein Verdienst daran beanspruchen, daß Luther nicht auch den Gang hat thun müssen, mit dem Johannes Huß 100 Jahre vor ihm seine Kühnheit hatte büßen müssen, und daß Zwingli und sein Werk gegen die Macht des Katholizismus in der Schweiz sich zu behaupten vermocht. Viele werden zwar dieses Verdienst nicht hoch anschlagen; denn bei uns scheint es in einigen Kreisen Mode werden zu wollen, die historische Bedeutung der Reformation bedeutend geringer als früher zu schätzen, ja ihr den Rang eines epochemachenden Geschichtsereignisses streitig zu machen. Aber es fehlt sehr viel, daß man

für diese Meinung die erste Autorität und den klassischen Vertreter der veränderten Geschichtsauffassung, Buckle, zitiren könnte. Trotz seiner dezidirten Abneigung gegen die theologische Geschichtsauffassung, welche um Kleriker und Mönche die Weltgeschichte sich drehen läßt, und trotz der vorwiegenden Aufmerksamkeit, welche er der Entwicklung der weltlichen Wissenschaft und namentlich von Industrie und Gewerbe schenkt, steht er doch nicht an, die Reformation ein „Geschichtsereigniß von den weittragendsten gewaltigsten Folgen“ zu nennen.

Unter diesen weittragenden gewaltigen Folgen der Reformation versteht Buckle sicherlich auch die Wirkung derselben auf die Entwicklung der Wissenschaften, sogar von Industrie und Gewerbe. Es wird schwerlich geleugnet werden können, daß Industrie und Gewerbe — unter übrigens gleichen Verhältnissen — bei reformirten Bevölkerungen besser gedeihen als bei katholischen. Es würde uns zu weit führen, den dieser Thatsache zu Grunde liegenden, durchaus nicht einfachen, sondern sehr komplizirten geistigen Zusammenhang klarzulegen. Aber die Thatsache steht fest und läßt sich ethnographisch gerade in der Schweiz auf das evidenteste nachweisen. Im Thurgau z. B., namentlich aber im Toggenburg, sind die Reformirten den mitten unter ihnen, also unter ganz gleichen Verhältnissen lebenden Katholiken wirthschaftlich weit überlegen, und unter den verdienten Männern, welche am Ende des vorigen und im Anfange dieses Jahrhunderts in jenem Thale die Baumwollenindustrie einführten, war unsers Wissens nicht ein einziger Katholik. Und ist es etwa Zufall, daß die Gewerbsthätigkeit Jahrzehnde, ja zwei Jahrhunderte lang im reformirten Appenzell-Außerrhoden eine hervorragende Stätte gehabt hat, ohne den Weg nach dem nahen katholischen Innerrhoden zu finden? Doch, wollten wir diese Ausführungen noch weiter spinnen, so würden wir uns dem Verdachte aussetzen, einen konfessionellen Zank vom Zaune reißen zu wollen. Wir wollen aber nur darlegen, wie der durch philosophische und religiöse Gedanken eingeleitete und begründete

geistige Gesammtzustand oder, um mich so auszudrücken, die intellektuelle Konstitution eines Volkes Folgen hat, die so „praktisch" sind, daß selbst ein eingefleischter Materialist sie nicht übersehen und gering anschlagen kann. Dabei sind wir natürlich von der unsinnigen Meinung weit entfernt, diese oder jene reformirten Glaubenssätze hätten den reformirten Gewerbsfleiß und Unternehmungsgeist geweckt. Das reformirte Kirchenleben läßt den weltlichen Bestrebungen nur mehr Raum als das katholische, oder, um mich physikalisch auszudrücken, es wird durch dasselbe weniger Geisteskraft gebunden.

Geweckt aber und hervorgerufen, gekräftigt und zu seinen Erfolgen geführt wurde das Gewerbeleben der Neuzeit durch die gewaltigen Fortschritte der exakten und praktischen Wissenschaften, namentlich der Physik, Chemie, Mathematik und Mechanik. Aber auch hier tritt uns die geschichtliche Wirksamkeit der Philosophie in achtunggebietender Weise entgegen. Baco von Verulam, der den so fruchtbaren Gedanken der Forschung durch Experiment geistreich erfand, wenn auch leichtfertig durchführte,[3]) Cartesius, der das Prinzip der mechanischen Naturbetrachtung für die Neuzeit formulirte, der französische Kleriker Gassendi, der aus dem Staube der Vergangenheit die Atomenlehre wieder hervorzog, die noch heute den Theorieen der Physiker und Chemiker zu Grunde gelegt ist, — sie alle sind Philosophen gewesen, sind unter dieselben zu zählen, und ihre Einwirkung auf die Entfaltung der modernen Naturwissenschaften ist unbestreitbar. Sie nahmen zu den exakten Forschern eine Stellung ein, die zu vergleichen ist der Stellung des Generalstabes im Heere, der die allgemeinen Gesichtspunkte der Operationen aufstellt, die Anregungen gibt, den Zusammenhang des Ganzen aufrecht erhält, aber die Ausführung und den thatsächlichen Erfolg der Operationen der Tüchtigkeit und dem Glück der Truppenführer überlassen muß. Während nun die Truppenführer der exakten Wissenschaften, die Spezialforscher, angeregt durch die Gedanken der Philosophen des 17. Jahrhunderts, auf

den Schauplätzen ihrer Lebensarbeit, in den stillen Laboratorien in einsamer, hingebendster Thätigkeit der Wissenschaft die ersten Bahnen brachen in die unerforschten Räthsel der Natur, ging draußen auf der großen geräuschvollen Weltbühne ein gewaltiges Ereigniß vor sich, das wiederum die Philosophie herbeizurufen geholfen hatte. Wir meinen die französische Revolution, deren gewaltige Explosiv- und Spannkräfte gleichsam entbunden und auf den Plan gerufen worden waren durch die rastlose Polemik Voltaire's gegen Hierarchie und Intoleranz, die staatstheoretischen Erörterungen eines Montesquieu, die tiefgedachten Ausführungen und Darstellungen eines J. J. Rousseau und die unerbittliche Konsequenz, womit die Encyclopädisten, namentlich aber ein Baron von Holbach, die negativen staats- und kirchenfeindlichen Zeitgedanken systematisirt hatten.

Man wende uns nicht ein, von jenen furibunden Soldaten, welche die Bastille stürmten und unter den Klängen der Marseillaise die Armeen der Alliirten über die Niederungen Belgiens, die Ebene des Po und die Thäler Süddeutschlands dahinjagten, hätten wohl höchst wenige die Werke jener Philosophen gelesen und die meisten überhaupt nicht lesen können. Die Wirkungen philosophischer Zeitgedanken reichen weit über den Kreis derjenigen hinaus, welche die Schriften, in denen dieselben niedergelegt sind, zu studiren und in ihrem Zusammenhang zu erfassen vermögen. Durch mündliche Mittheilung und persönliche Anregung breiten sie sich gewaltig aus und beginnen gleichsam die ganze geistige Atmosphäre eines Volkes zu erfüllen, so daß sie so zu sagen mit der Luft, die er einathmet, vom Menschen aufgenommen werden. Auf gleiche Weise haben wir uns die mächtige, fast wunderbare Wirkung zu erklären, welche am Anfange unsers Jahrhunderts die Nachkantische Philosophie in Deutschland hervorbrachte, indem sie der durch die Verhältnisse geweckten überschwenglichen Stimmung jener Zeit einen alles überwältigenden Ausdruck verlieh. Fichte insbesondere hat jenen Enthusiasmus der „Freiwilligen von 1813“ geweckt, welcher die franzö-

sischen Armeen aus Deutschland hinausfegte, und er, der „unpraktische Philosoph“, ist ebensogut der Sieger von der Katzbach, von Großgörschen und Dennewitz, wie der Feldmarschall Blücher und der General Bülow.

Wird man uns noch folgen wollen und nicht unwillig über die Uebertreibung uns den Rücken kehren, wenn wir auch an dem neuesten großen Ereigniß in der Geschichte des deutschen Volkes, an dem Siege Preußens von 1866 und der Einigung der Nation, der Philosophie einen mächtigen Antheil zuschreiben? Fast möchten wir fürchten, auf unüberwindlichen Widerspruch zu stoßen. Denn Jahre lang ging es als eine beliebte Phrase von Mund zu Mund, daß nun die deutsche Einigung sich eben doch nicht auf dem erwarteten und verheißenen Wege, nämlich durch das deutsche Volk selber, sondern durch das preußische Kabinet vollzogen habe. Und in den Kabinetten, wenigstens in den deutschen, sitzen gewöhnlich keine Philosophen; ja, wenn es irgend einen totalen Gegensatz gibt gegen den Philosophen, wie ihn die populäre Anschauung sich denkt, so bildet der Leiter der preußischen Politik seit 26 Jahren, Fürst Bismarck, diesen Gegensatz. Aber man muß sich durch die Außenseite der Dinge nicht täuschen lassen. Der „Mann von Blut und Eisen“ hat sein Werk wesentlich mit Hülfe zweier Faktoren vollbracht. Der erste dieser Faktoren war die stramme Organisation des preußischen Staates, welche alle Kräfte der Monarchie gewaltig zusammenfaßte und Jahre lang zu dem wuchtigen Schlage vorbereitete, der bei Sadowa sausend auf das morsche Oesterreich niederfiel. Der andere Faktor war der süd- und mitteldeutsche Liberalismus, der vom Leiter des protestantischen Preußens klug in das Interesse der preußischen Politik gezogen wurde und den Absichten derselben so viel Sympathie entgegenbrachte, daß Süddeutschland den Kampf gegen Preußen keineswegs mit Energie führte. Nicht mit Unrecht nun sagt Eduard von Hartmann in seiner „Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins“,[3a]) jene stramme Organisation der preußischen Monarchie sei nur

möglich gewesen, indem Volk und Behörden sich mit dem Geiste der Hegel'schen Philosophie, ihrem strengen Pflichtbegriffe und der Hingabe des Einzelnen an den Zweck der Gesammtheit durchdringen ließen. Und der süddeutsche und mitteldeutsche Liberalismus stammte, so weit er nicht bloß in altprotestantischer Abneigung gegen den alten Ketzerverfolger Oesterreich bestand, aus der freigeistigen, ja materialistischen Literatur der Fünfziger- und Sechzigerjahre, welche der nach 1848 hereingebrochenen Reaktion „zuerst wieder die Zähne gewiesen hatte", wie Karl Vogt sich ausdrückte.

* * *

Bei dem Ueberblick über die historischen Wirkungen der Philosophie wird der in der Geschichte dieser Wissenschaften einigermaßen Bewanderte eine Erwähnung der Philosophie Immanuel Kants vermißt haben. Auch sie hat der Geschichte der Vergangenheit ihre Spuren aufgedrückt. Sie hat den Materialismus des vorigen Jahrhunderts aus Deutschland wie weggeblasen, in der Theologie den hölzernen Rationalismus beseitigt und namentlich durch Schleiermacher wieder mehr Geist und Gemüth auf die Kanzeln und damit einen ganzen Strom kirchlicher Erneuerung in Fluß gebracht; und wer wollte es als ganz gleichgültig für den Lauf der Geschichte erklären, was und wie in den protestantischen Kirchen dem protestantischen Volke gepredigt wird? Die Philosophie Kants erhebt aber heute darauf Anspruch, noch viel mächtiger als in der Vergangenheit ihre Wirkungen in der Zukunft geltend zu machen. Seit ca 30 Jahren ist in Deutschland eine Schule von Philosophen in der Bildung begriffen, die man Apostel der Kantischen Weltanschauung nennen kann. Sie stellen sich die Aufgabe, die Kantische Philosophie mit den Mitteln der neuesten Wissenschaft auszubauen und fortzubilden und dem Bewußtsein unsres Geschlechtes nahe und zum Verständniß zu bringen.

Unter diesen „Neukantianern" ist an Scharfsinn, brillanter Darstellungsgabe und ausgebreitetem Wissen der weitaus be-

deutendste Friedrich Albert Lange, der Verfasser der „Geschichte des Materialismus." Und derselbe Lange ist es nun auch, der von der historischen Bedeutung kantischer Ideen eine sehr hohe Meinung kund gibt. Von dem Siege seiner Anschauungen über das Verhältniß von Wissenschaft und Religion, Materialismus und Idealismus, Wirklichkeit und Ideal erwartet Lange nichts Geringeres als das Hereinbrechen einer neuen Weltepoche und die Abwendung einer welthistorischen Katastrophe, die sonst unfehlbar hereinbrechen und die moderne Kultur dem Untergange weihen würde. Diese Erwartungen klingen freilich kühn. Allein bei einem Manne von so nüchternem und durchdringendem Scharfsinn und einer persönlichen Bescheidenheit und Liebenswürdigkeit, über die nur eine Stimme ist unter denjenigen, die ihm nahe gestanden, müssen sie uns doch nachdenklich machen; wir werden kaum über dieselben als über eine gelehrte Geschwollenheit lachend hinweggehen wollen. Wir fassen sie vielmehr auf als das in einem berufenen Vertreter der Philosophie in der Gegenwart aufleuchtende Bewußtsein von der hohen historischen Mission dieser Wissenschaft, einer Mission, die wir in der Geschichte der Vergangenheit verfolgt und aufgezeigt haben.

Und man muß gestehen, dieses Bewußtsein von der praktischen Bedeutung philosophischer Geistesthätigkeit steht Friedrich Albert Lange nicht schlecht an. Die Geschichte seines Lebens bietet durchaus nicht das Bild eines Mannes, der zum praktischen Eingreifen in den Gang der Dinge das Zeug nicht an sich hat.[4]) Er ist zwar als regelrechter Professor der Philosophie an einer deutschen Hochschule gestorben; aber seine Carrière war durchaus nicht die gewöhnliche Carrière eines akademischen Lehrers, der, ohne je anders als vom Katheder oder durch wenig gelesene Fachschriften zur Welt zu sprechen, geräuschlos vom Privatdozenten zum außerordentlichen Professor und von diesem zum ordentlichen Professor emporsteigt. Lange's Leben war ein vielbewegtes. Neben seinen wissenschaftlichen Studien ist bis in die

letzten Jahre seines Daseins eine energische Betheiligung an öffentlichen Angelegenheiten und politischen Kämpfen nebenher gegangen. Seiner politischen Ansichten wegen von der preußischen Regierung aus der Stellung eines Gymnasiallehrers verdrängt, war er in den Rheinlanden Zeitungsredaktor, Buchdrucker, Volksschriftenverleger, Handelssekretär. Nach Winterthur gekommen, wurde er alsobald einer der Führer der demokratischen Bewegung von 1867—1869 und amtirte daneben auch als Redaktor des Landboten, als Bankrath und sogar als Forstamtmann der Stadt Winterthur. Um dieser seiner Verknüpfung mit dem politischen Leben willen ist Lange mit einigen englischen Philosophen zu vergleichen und unter den Deutschen bildet nur Leibnitz ein Seitenstück zu ihm. Freilich ein Seitenstück mit gewaltigem Unterschiede. Leibnitz wie die englischen Staatsmännerphilosophen schwebten in andern, viel höheren Sphären als Lange. Wenn Leibnitz mit Diplomaten im nobeln Salon sich an den grünen Tisch setzte, ist Lange in Komitesitzungen und Volksversammlungen mit dem Ellenbogen an Arbeiter gestoßen, und wenn unter den englischen Philosophen z. B. David Hume als Gesandtschaftsattaché und Unterstaatssekretär fürstliche Höfe besuchte, ist Lange in den Dörfern des zürcherischen Weinlandes herumgegangen, um den Bauern die Berechtigung der amtlichen Inventarisation in jedem Todesfall plausibel zu machen. Aber es frägt sich sehr, ob der Unterschied der bei diesen politischen Bethätigungen aufgewandten Geisteskraft eben so groß gewesen sei wie der Unterschied der dabei innegehabten sozialen Stellungen! In den drei letzten Jahren seines Lebens 1872—1875 hat sich Lange allerdings vom politischen Leben ganz zurückgezogen und sich allein dem Katheder und der Wissenschaft gewidmet. Er that es aber kaum in der Meinung, solches allein gezieme sich für den Philosophen; vielmehr nöthigte ihn eine tückische Krankheit, die ihn, sein Leben bedrohend, überfallen hatte, sich zu konzentriren, um die wissenschaftlichen und literarischen Entwürfe, an denen ihm so viel lag, noch vollenden zu können. Sind wir allzu pathetisch,

wenn wir in ihm den Feldherrn sehen, der, auf den Tod verwundet, sich aus dem Kampfe tragen läßt, um noch seine Gedanken über die Fortsetzung des Feldzuges und die Zukunft seines Vaterlandes den Ueberlebenden zu überliefern?

* * *

Schwerlich wird man vermuthen wollen, „der Noth gehorchend, nicht dem eignen Triebe" habe Lange sich an der praktischen Politik betheiligt; hat er doch bei seiner politischen Wirksamkeit gerade diejenige Frage zu seiner Spezialität gemacht, welche in gewisser Beziehung unter allen politischen Fragen die am wenigsten bloß akademische, welche die allerrealste und praktischeste von allen ist: die soziale Frage. Denn bei dieser spielen ja nicht bloß geistige Interessen mit, bloß spürbar für die „feiner fühlenden oberen Zehntausend"; da spielen die eigentlichen Magen- und Lebensfragen, die allervitalsten Interessen der großen Volksmassen mit. Und der Zielpunkt und innerste Nerv der ganzen geistigen Lebensarbeit Lange's war die Ermöglichung und Anbahnung einer glücklichen Lösung dieser „Frage aller Fragen." Dieser Behauptung widerspricht zwar dem Anschein nach die Thatsache, daß die Geschichte und Kritik des Materialismus neben den rein theoretischen Erörterungen sich hauptsächlich um die Lösung der religiösen Frage Mühe gibt, ja in dem Versuch einer solchen Lösung geradezu gipfelt. Allein die Lösung der religiösen Frage ist für Lange nur eine Vorarbeit zur Erledigung der sozialen Frage; zu dieser letzteren will er in der ersteren den Kraftquell eröffnen und darum dieser am Schlusse seines Lebens vor allem sich widmen, wie der Arzt, der bei der Behandlung einer Krankheit auf ein tiefer liegendes allgemeines Uebel gestoßen ist, nun dieses vorerst heben will, wie der Ingenieur, der erkannt hat, daß man die Niederungen vor Ueberschwemmungen nicht sichern könne, bevor die Verbauung der Hochwasser vollzogen ist, nun auf diese Aufgabe sein Hauptaugenmerk richtet.

Neigung und Berufsstellung veranlassen zwar den Verfasser dieser Arbeit, sich ausschließlich mit Lange's Stellung zur religiösen Frage zu beschäftigen; da man aber in den Zusammenhang der Lange'schen Gedankenwelt keinen vollen Einblick erhält, wenn man ihren praktischen Ausgangspunkt nicht kennt, so können wir nicht umhin, denselben, nämlich die sozialen Ansichten Lange's, in Kürze darzulegen. Wir thun das nicht ohne Bedenken; denn die Extravaganzen sozialdemokratischer Redner und Preßorgane haben es richtig dazu gebracht, daß man auch bei uns das noli me tangere der sozialen Frage nicht berühren kann, ohne sofort bei einem Theil der Leser, die Petroleum zu riechen anfangen, geneigtes Gehör und Aufmerksamkeit verscherzt zu haben. Zur Beruhigung wollen wir darum gleich zum voraus bemerken, daß wir es bei Lange nicht mit einem Sozialtheoretiker à la Ferdinand Lassalle und Karl Marx zu thun haben, von denen der erstere freudig erregt im Geiste schon den Massenschritt der auf die Barrikaden eilenden Arbeiterbataillone durch die Straßen der Großstädte schallen hörte, und der letztere mit akademischem Behagen den Zeitpunkt kommen sieht, wo durch den mit Naturnothwendigkeit sich vollziehenden Prozeß der Accumulation der Güter in der Hand Weniger das Proletariat zur weit überwiegenden Mehrheit geworden sein wird und dann, ebenfalls mit Naturnothwendigkeit, „die Expropriation der Expropriateure durch die Expropriirten“ sich vollzieht. Lange ist weit davon entfernt, alles auf die soziale Revolution abstellen zu wollen; diese ist ihm vielmehr die furchtbarste Gewitterwolke, die am Horizont der Menschheitsgeschichte emporsteigt, und diese Wolke zu zerstreuen, den drohenden Gefahren vorzubeugen, scheint ihm heilige Pflicht aller Einsichtigen und Wohlmeinenden, dabei Erfolg zu haben der schönste Lohn abmattender Geistesarbeit zu sein. Sein Sozialismus ist darum nichts weniger als ein Appell an die Leidenschaft und den Haß der „Enterbten“, vielmehr eine ernste Mahnung an alle Begüterten, eine Erinnerung an „die Pflichten des Besitzes.“

Die Sozialtheorie Albert Lange's, so weit sie für die Geschichte des Materialismus in Betracht kommt, läßt sich folgendermaßen skizziren.[5])

Im vorigen Jahrhundert ist, namentlich in England, begünstigt durch ein ungeheures Vorwalten der materiellen Interessen, die Theorie des praktischen Materialismus oder des Egoismus aufgekommen.[6]) Diese erklärt mit dürren Worten und erklärte in ihrer ersten Zeit wenigstens mit unverkennbarer Naivetät, daß die Interessen der Gesammtheit am besten gewahrt, das Wohl Aller am meisten gefördert werde, wenn jeder Einzelne nur an sich selber denke und seine eigenen Interessen ausschließlich im Auge habe.[7]) Denn unter diesen Umständen entwickle er die intensivste Thätigkeit; die Erfolge aber, die er erringe, werden nicht bloß ihm allein, sondern auch der Gesammtheit zu gute kommen, deren Macht mehren, das Glück Aller befördern. Es ist unleugbar, daß diese Theorie den Schein sehr für sich hat. Lehrt nicht die Geschichte, daß Nationen, wie z. B. die englische und amerikanische, wo man die Einzelnen sich selber, ihrer eigenen Strebsamkeit und Einsicht überließ, aufblühten und gediehen, während andere Völker, wo man im Interesse der Gesammtheit alles von oben herab ordnen, wo die Regierung Vorsehung spielen wollte, verdumpften oder schreckliche Krisen durchmachen mußten?[8]) Wer will leugnen, daß die Freigebung der Privatthätigkeit, die Anspannung aller Kräfte im Wettbewerb um die Güter des Daseins unter dem Regime des laisser-aller, laisser-faire eine Zeit lang ungeheure Erfolge erzielt, die Verkehrswege auf ungeahnte Weise entwickelt, die Geschäfte solider und reeller gemacht, die Industrie zu überraschender Blüthe gebracht hat?[9]) Aber man muß sich durch solche Thatsachen nicht blenden lassen, sondern ihnen die richtige Deutung geben. Wo früher die Gesetzgebung ordnend in das Getriebe der Privatthätigkeit eingriff, da that sie es nur vorgeblich im Interesse der Gesammtheit, in That und in Wahrheit aber im Interesse bevorzugter herrschender Klassen, und es

ist darum höchst erklärlich, daß die Völker unter solchem Regime nicht aufblühen konnten.[10]) Die Theorie des laisser-aller, laisser-faire hat nur im Gegensatz gegen die Ausbeutung von oben und im Uebergangsstadium sich der Welt im Glanze eines heilsamen und rettenden Prinzips zeigen können. Noch weiter auch in der Zukunft zur Geltung gebracht und immer energischer betont und durchgeführt, muß dieselbe verhängnißvolle Wirkungen haben und die menschliche Gesellschaft in unheilbarer Weise zerrütten.[11]) Sie wird den Grundgedanken und den ursprünglichen heiligen Zweck der Gesellschaftsordnung in ihr Gegentheil verkehren und den Untergang der modernen Kultur vorbereiten. Die individualistische oder die auf dem Prinzipe des Privateigenthums beruhende Gesellschaftsordnung bezweckt in ihrem Grundgedanken: Jedem das Seine zu geben, Jeden bei dem Seinigen zu schützen, damit er, ungehindert durch Andere, durch eigene Strebsamkeit sich Leben und Existenz begründend, auch Andere daran nicht hindere und damit so unter dem schützenden Dache des auf dem Rechte beruhenden Friedens der menschliche Wohlstand sich mehre, die menschliche Kultur sich entfalte.[12])

Allein gewisse ursprünglich nicht vorgesehene Faktoren können nun im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung und der Kulturentfaltung Verhältnisse hervorrufen, unter denen das öffentliche Recht für die Einen, anstatt eine Schranke für sie zu sein, zum Mittel der Ausbeutung und zügelloser Pleonexie[12a]) wird, und für die Andern, anstatt sie zu schützen, vielmehr die Wehrlosigkeit herbeiführt.[13]) Der hauptsächlichste dieser Faktoren ist die große Vermehrungsfähigkeit des Menschengeschlechtes, welche, sobald die Rechtsordnung in einem Lande einigermaßen konsolidirte Verhältnisse geschaffen hat, die Bevölkerungszahl desselben sofort in ungeahnter Weise steigert.[14]) Durch diese Bevölkerungszunahme steigt der Preis der Lebensmittel, und wenn, wie das unter verschiedenen Umständen der Fall sein kann, der bebaute Boden keiner Ausdehnung fähig ist, so steigert sich der Werth des Grundbesitzes in raschem Laufe, und denjenigen, welche in Folge irgend

welcher Gründe an dem bebauten Grund und Boden einen hervorragenden Antheil haben, fällt ein müheloser Gewinn in den Schooß.[15])

Die Steigerung der Lebensmittelpreise ist aber nicht die einzige Folge der Bevölkerungszunahme. Diese macht ihre Wirkungen auch auf den Arbeitslohn geltend, welcher, nach den Regeln des Marktes, in Folge des vermehrten Arbeitsangebotes sinken muß, wenn man nicht in einer jener glücklichen Perioden lebt, wo die Entwicklung und Entfaltung der Industrie und die Steigerung der Arbeitsnachfrage mit der Steigerung des Arbeitsangebots gleichen Schritt hält. Diese glücklichen Perioden sind aber niemals von langer Dauer. Im allgemeinen und auf große Zeiträume berechnet, sinkt mit der Bevölkerungszunahme der reelle Arbeitslohn und für landwirthschaftliche, namentlich aber für industrielle und gewerbliche Unternehmer eröffnet sich dadurch eine Quelle des Reichthums und des Gewinns.

Zu der Bevölkerungszunahme gesellen sich noch andere Faktoren, um es denjenigen, welche im Kampfe ums Dasein vor den Andern einmal einen Vorsprung gewonnen haben, zu ermöglichen, immer mehr voranzueilen, indem die Arbeit Anderer ihnen nutzbar wird.[16]) Denkt man sich nun diese Faktoren an der Hand eines grundsätzlichen Egoismus, der sich seines Rechtes vollkommen versichert hält, so eröffnet sich uns eine traurige Perspektive.[17]) Die Accumulation alles Reichthums und aller Macht in den Händen Weniger macht immer reißendere Fortschritte; Staat und Gesetz werden denselben gegenüber immer machtloser; für das Proletariat wird die Nothwendigkeit, Arbeit um jeden Preis anzunehmen, immer zwingender; die sozialen Unterschiede werden immer klaffender; die Einheit des Volkes wird gebrochen; die Bande gemeinsamer Sympathie lösen sich,[18]) bis die Welt sich schließlich in sozialem Erdbeben rührt und eine gewaltige Katastrophe mit der Gesellschaftsordnung auch die ganze Kultur in Trümmer stürzt.[18a])

Obwohl die Geschichte bereits ein Beispiel solcher Gesellschaftszerrüttung aufweist, nämlich in der römischen Kaiserzeit

und dem Untergang der antiken Kultur,[19]) so ist der Glaube an eine bevorstehende zweite derartige Katastrophe doch nicht sehr verbreitet. Lange selber kennt sehr wohl die vielen Umstände, welche das Wachsthum der Besitzungleichheiten verzögernd beeinflussen, und wenn die „Tagwacht" vor ein paar Jahren erklärte, innerhalb zweier Jahrzehnte sei der Zusammensturz des gegenwärtigen Wirthschaftssystems zu erwarten, so hätte er für solche Prophezeiung wohl auch ein gelindes Lächeln gehabt. Insbesondere ist er sich bewußt, daß der Egoismus noch weit davon entfernt ist, als das berechtigte Moralprinzip der Gegenwart legitimirt und ausnahmslos angewandt zu sein. Er anerkennt vielmehr, wie vielfach gegentheilige Grundsätze in unserer Zeit zur Geltung kommen.[20]) Und das ist sein Trost und der Anknüpfungspunkt seiner Hoffnung. Er hat die sozialen Gefahren und die drohende Gesellschaftszerrüttung mit so eindringlicher Beredtsamkeit geschildert, um in dem Leser die Ueberzeugung wachzurufen, daß in dem praktischen Materialismus und Egoismus, der nur um die Masse der produzirten Güter, nicht um deren heilsame Vertheilung, nur um das Glück Einzelner, nicht um das Wohl Aller sich bekümmert, kein Grund fortschreitender Kultur, sondern nur ein Grund steigenden Zerfalls liegen könne.[20a]) Er vermag das Heil der Zukunft nur von der Stärkung der gegentheiligen Grundsätze zu erwarten, der Menschenliebe, die nicht nur das Ihre sucht, sondern auch das des Andern, des Gemeinsinns, der nicht nur den Wohlstand des Einzelnen, sondern auch die harmonische Gestaltung des Ganzen mit sinnendem Geiste und thatkräftiger Hand zu fördern unternimmt.[21]) Welches die sozialen Reformen und Neugestaltungen sind, die Lange verlangt, um den drohenden Gefahren vorzubeugen und der Gerechtigkeit zu genügen, möge man in seiner Schrift über die Arbeiterfrage nachlesen; wir haben uns hier nicht damit zu beschäftigen. Wohl aber ist es unsere Aufgabe, zu zeigen, in welcher Weise Lange die so nothwendige Kräftigung des

Gemeinsinns fördern und herbeiführen will. Denn das ist ja selbstverständlich: moralische Grundsätze wie Gemeinsinn und Menschenliebe lassen sich nicht mit einem einfachen „Du sollst" doziren und anbefehlen; damit der Mensch sie ausübe, muß er mit einer Welt- und Lebensanschauung erfüllt und durchdrungen werden, welche jene Grundsätze hervorbringt wie der Baum die Frucht, welche den Menschen in seinem Thun und Handeln im Sinne jener Grundsätze gleichsam mit geistigem Zwange bestimmt.

Durch Lange's Sozialtheorie scheint nun seine Stellung zu einer weitverbreiteten, aber auch viel angefochtenen Weltanschauung, zum theoretischen Materialismus, zum voraus gegeben zu sein. Vielen ist es ja von vorneherein ausgemacht und über allen Zweifel erhaben, daß der theoretische Materialismus, weit davon entfernt, die sittliche Erhebung und den Gemeinsinn hervorzubringen, die Lange zur Rettung der Welt auf den Plan rufen will, vielmehr die vornehmste oder einzige Quelle des praktischen Materialismus und Egoismus ist, den unser Philosoph zu bekämpfen und zu überwinden sich vorgenommen hat. Wer den letztern überwinden will, für den scheint die Aufgabe eine unausweichliche zu sein, zuerst den ersteren zu beseitigen.

Auch Lange sieht die Sache so an. Er hat die „Geschichte und Kritik des Materialismus", das große Werk seines Lebens, das seinen Namen der Nachwelt überliefern wird, unternommen in der Ueberzeugung, das Eine, was noththue, sei: dem theoretischen Materialismus seinen moralischen Einfluß, seine Wirkung auf das Thun und Lassen der Menschen zu entziehen. Aber als ein echter Mann der Wissenschaft und nichts weniger als zelotisch, wie er war, stellte er diese seine Ueberzeugung nicht ohne Begründung einfach als selbstverständlich hin, sondern er kennt auch die entgegenstehende Ansicht und fühlt das Bedürfniß, sich mit derselben in ruhiger, leidenschaftsloser Kontroverse auseinanderzusetzen. Hat er doch eine bedeutsame geschichtliche Thatsache vor Augen, welche der landläufigen Behauptung, theoretischer und praktischer Materialismus, der Mate-

rialismus der Weltanschauung und der Materialismus des Lebens verhalten sich zu einander wie Ursache und Wirkung, wenigstens was die Vergangenheit anbetrifft, zu widersprechen scheint. Der im vorigen Jahrhundert entstandene praktische Materialismus, wie wir ihn bereits geschildert haben, ist nicht aus den Laboratorien und Studirstuben der kleinen Schaar materialistischer Forscher, sondern aus der breiten Schicht der wohlhabenden englischen Bourgeoisie hervorgegangen,[21a]) welche daneben mit der englischen Hochkirche und dem offiziellen Christenthum in bestem Frieden zu leben wußte. Der theoretische Materialismus kann sogar mit einigem Scheine den Anspruch erheben, sich theoretisch und praktisch darüber ausgewiesen zu haben, daß er ein hinlängliches Maß von Moral und Selbstverleugnung in seinen Anhängern zu wecken vermöge, um den Bestand der menschlichen Gesellschaft zu sichern. In den Kreisen der ungläubigen Materialisten gibt es oft Männer von so edlem Wahrheitssinn und so edler Uneigennützigkeit und Menschenliebe, daß wir sie manchen Frommen unserer Tage als leuchtendes Vorbild vor Augen stellen und nur wünschen möchten, der Staat hätte lauter solche Bürger.[21b]) Und schon vor hundert Jahren hat Adam Smith diese Erscheinung theoretisch erklärt, indem er ohne Zuhülfenahme irgend welcher religiöser oder spekulativer Ideen einfach auf das auch von jedem Materialisten als Thatsache anerkannte natürliche Gefühl der Sympathie ein ganzes Moralsystem aufbaute, mit allen Tugenden, die zum Gedeihen der menschlichen Gesellschaft nothwendig sind.[22]) Auch David Friedrich Strauß, der mit seinem „Alten und neuen Glauben" dem weitverbreiteten materialistischen Geiste unserer Tage einen klassischen Ausdruck gegeben hat, würde lauten Protest erheben, wollte man ihm Untergrabung des Gemeinsinnes und der Vaterlandsliebe vorwerfen; weiß er doch von seinem deutschen Vaterlande mit großer Wärme und Begeisterung zu sprechen.[23])

Das sind ohne Zweifel bedeutsame Thatsachen; ja für Lange sind sie so bedeutsam, daß sie ihn auf einer Strecke seines Weges

seiner Sicherheit und Festigkeit zu berauben scheinen. Denn er macht der Ansicht von der moralischen Unschädlichkeit des theoretischen Materialismus gelegentlich Konzessionen, die wir mit dem Grundgedanken seines Werkes nicht vereinbar finden können. Wenn es, wie er an einer Stelle zugibt,[24]) noch lange nicht nachgewiesen ist, daß eine Gesellschaft ohne religiöse Ideen und Ideale dem Zerfalle entgegengehen müsse, mit welchem Rechte ist dann Lange überzeugt, daß von dem Sieg seines subjektiven Idealismus allein die Rettung der Welt von einer schrecklichen Katastrophe abhange?[25]) Und wenn man, wie Lange an einem andern Orte sagt, sich noch darüber streiten kann, ob es für die menschliche Gesellschaft nicht besser sei, sich einfach den veredelnden Wirkungen der natürlichen Sympathie hinzugeben, anstatt sich unter die Gewalt religiöser Ideen zu stellen, die schon oft den schrecklichsten Fanatismus zur Folge gehabt und die Welt mit Blut und Brand erfüllt haben,[26]) wie sollen wir uns die ihres heilsamen Beginnens bewußte Begeisterung erklären, mit der Lange für die Verbreitung solcher Ideen den Boden zu ebnen und die Straßen zu bahnen sich anschickt? Es sind die gerügten Sätze bei Lange in der That verwunderlich; er hat sich offenbar über die Maßen bestrebt, gegen den Materialismus eine andere Kampfweise einzuschlagen, als die gewöhnliche ist, die den Gegner verdächtigt, anstatt ihn zu widerlegen, die das moralische Pathos, mit dem man ihm entgegentritt, für einen genügenden Ersatz reeller Gründe ansieht, und vielleicht ist er auch etwas von der richtigen Erkenntniß beeinflußt gewesen, daß sein Werk Sympathie mehr auf der Linken als auf der Rechten, mehr unter den Ungläubigen als unter den Gläubigen zu suchen habe. Beides hat offenbar zusammenwirken müssen, um den geistesstarken Mann für einen Moment aus dem Geleise der Konsequenz zu bringen und zu einer Behandlung materialistischer Prätensionen zu veranlassen, die glimpflicher war, als seine Grundüberzeugung es eigentlich zuließ.

Daß die beiden eben gerügten Sätze in der That nur eine vorübergehende Schwäche Lange's sind, davon zeugt nicht bloß

der Zweck, dem die „Geschichte des Materialismus" ausdrücklich gewidmet ist; davon zeugt auch der spezielle Grund, mit dem Lange seinen Verdacht oder, besser gesagt, seine Ueberzeugung von der moralischen Unfruchtbarkeit, ja Schädlichkeit des theoretischen Materialismus zu rechtfertigen weiß. Er hält das Moralsystem Adam Smith's, das auf die Sympathie begründet ist, für schlecht fundamentirt. Die Sympathie veranlaßt uns, fremdes Wohl zu mehren, fremdem Leide zu wehren, weil der Anblick fremder Freude und fremden Schmerzes in uns, freilich in abgeschwächter Gestalt, dieselben Gefühle weckt und in Erinnerung ruft. In der Sympathie liegt also ein versteckter Egoismus, indem auch sie auf Vermehrung eigner Lust und Verminderung eigner Unlust hinzielt.[27]) Allein die indirekt, d. h. durch Vermittlung von Denkprozessen entstandenen Lust- und Unlustempfindungen, mit denen es die Sympathie zu thun hat, stehen an Intensität und Häufigkeit ihrer Wiederholung weit zurück hinter den direkt und unvermittelt entstandenen Gefühlen.[28]) Da nun im Geistesleben der Menschen stets diejenigen Antriebe, welche am stärksten sind und am häufigsten wiederholt werden, auf die Länge die Oberhand gewinnen und alle andern verdrängen, so kann über das schließliche Resultat einer ausschließlich auf die natürliche Sympathie begründeten Moral kein Zweifel bestehen. Das Fundament dieses Gebäudes wird mit der Zeit immer mehr nachgeben, der Egoismus die Sympathie immer stärker überwiegen und schließlich zum Schweigen bringen, und davon, daß die letztere den ersteren zu besiegen vermöchte, wo von diesem Sieg die Rettung eines Volkes abhängt, kann nur gar keine Rede sein.

Es liegt in der Konsequenz dieses Gedankenganges, daß man die Darstellung vollkommen acceptirt, die ein von Lange freilich sehr wenig geschätzter, sehr selten oder gar nicht citirter, nur an einem Orte unbarmherzig bloßgestellter[29]) philosophischer Schriftsteller unserer Tage, Eduard von Hartmann, von den Folgen entwirft, die ein Sieg der materialistischen Welt-

anschauung im sittlichen Leben der Einzelnen und der Völker nach sich ziehen müßte. „Wenn wir auch heute", sagt Hartmann, „materialistische Menschen und Volksklassen noch da und dort mit den Tugenden der Selbstverleugnung und des Gemeinsinns geschmückt sehen, so ist das nur eine Nachwirkung früherer idealistischer Stimmungen, die sich dank dem geistigen Beharrungsvermögen noch eine Zeit lang zu halten vermögen, wenn bereits die Gedankenwelt, die ihnen ursprünglich zu Grunde lag, zerstört ist — wie ein Baum noch eine Zeit lang blüht, wenn schon der tödtende Wurm in seinem Marke sitzt, wie ein Körper noch eine Zeit lang auf seiner Bahn fortrollt, wenn auch die stoßende Kraft zu treiben aufgehört hat. Aber diese Nachwirkung idealistischer Stimmungen kann nicht lange dauern; unter den nächstfolgenden Generationen müßten sich nach einem definitiven Siege des theoretischen Materialismus die Früchte des materialistischen Erkenntnißbaumes in cynischer Selbst- und Genußsucht der Welt in ihrer ganzen Häßlichkeit und Verderblichkeit offenbaren. Von diesen Früchten bietet die Verkommenheit des heutigen Chinesenthums deßhalb nur ein schwaches Abbild, weil im chinesischen Volke neben dem Materialismus der Staatsreligion sich in Form von Ahnenkultus und allerlei abergläubischem Hokuspokus noch ein Funke idealen Geistes forterhält." 29a)

So Eduard von Hartmann, der freilich in kräftigen Darstellungen und effektvollen Schilderungen eine besondere Force hat. Aber der Sache nach ist Lange im Grunde mit ihm einverstanden.30) So spricht er denn auch ausdrücklich die Befürchtung aus, es möchte sich im Laufe der Zeit der theoretische Materialismus mit dem unabhängig von ihm entstandenen und lange Jahrzehnde hindurch unabhängig von ihm sich erhaltenden praktischen Materialismus und Egoismus vereinigen, um im Bunde mit ihm und als sein Halt und seine Quelle das Geistesleben der Menschheit ganz zu beherrschen.31) Die bloß natürliche, von keinen idealen oder religiösen Anschauungen getragene und unterstützte Sympathie ist eben ein so schwaches, mit so spärlicher

Nahrung versehenes Fünklein, daß es unmöglich ist, dasselbe lange brennend zu erhalten, geschweige denn, es zum weltumwälzenden Feuer des Gemeinsinns und der Menschenliebe anzufachen. Es ist aber der oberste Lebenszweck Lange's, mitzuhelfen und das Seinige beizutragen, ein solches Feuer anzuzünden.[32]) Mit allen Mitteln seines Scharfsinns durchforscht er die menschliche Natur, um den Punkt zu entdecken, wo man den belebenden und rettenden Funken der Selbstverleugnung herausschlagen kann aus dem harten Felsen der Selbstsucht. Das Ergebniß seines Nachdenkens verdient mit Interesse entgegengenommen zu werden.

Die direkt entstandene oder indirekt durch die Sympathie hervorgerufene, unmittelbar oder mittelbar mit dem Bilde des eigenen Körpers verschmolzene und darum egoistische Lust ist nicht die einzige, die der Mensch kennt. Er kennt auch eine solche, die in keiner Weise mit dem Bilde des eigenen Körpers verschmolzen und also auch nicht egoistisch ist. Sie entsteht in ihm, wenn er die ihn umgebende Welt, auch die Menschenwelt, betrachtet, sich in ihre Anschauung versenkt, und es ist sein ästhetisches Bedürfniß, das ihn Lust empfinden läßt über die in der betrachteten Welt sich darstellende Harmonie und Unlust, über die in derselben ihm vor Augen tretende Disharmonie.[33]) Im Leben ungesitteter Völker spielt allerdings dieser geistige Vorgang eine sehr geringe oder gar keine Rolle. Denn in halbwildem Zustande ist der Mensch so sehr in den Kampf der Selbsterhaltung verflochten und so sehr bloß mit den Störungen der subjektiven Lust beschäftigt, daß er weder genügende Sammlung noch Ruhe finden kann, um sein Auge längere Zeit in stillem Beschauen auf der ihn umgebenden Welt verweilen zu lassen. Je mehr aber die Verhältnisse der menschlichen Gesellschaft sich konsolidiren, je mehr der Mensch von den wildesten Affekten eines unausgesetzten Daseinskampfes befreit wird, desto mehr beginnt auch die ihn umgebende Welt seinen sinnenden Blick zu fesseln. Damit ist der Anfang der Wissenschaft gegeben, aber zugleich auch der Quell des moralischen Fortschritts eröffnet.

Denn mit dem Interesse an der betrachteten Außenwelt wächst auch die Intensität und Macht der über ihrer Harmonie und Disharmonie empfundenen Lust und Unlust so sehr, daß diese Empfindungen mit der Zeit den Kampf mit den egoistischen Gefühlen aufzunehmen im Stande sind und den Menschen zu befähigen vermögen, mit Aufopferung egoistischer Sinnenlust für eine sein ideales und ästhetisches Bedürfniß befriedigende[33a]) Gestaltung der Welt zu wirken und thätig zu sein.

Lange nimmt also einen mit dem Fortschritt der Wissenschaften gleichzeitig vor sich gehenden und aus der gleichen Quelle stammenden moralischen Fortschritt an.[34]) Dadurch tritt er in einen bemerkenswerthen Gegensatz zu dem berühmten, bereits von uns erwähnten englischen Geschichtsschreiber Thomas Buckle. Buckle's Geschichte der englischen Civilisation verdankt nämlich die vielfachen Anfechtungen, die sie schon erlebt hat, hauptsächlich der Behauptung, daß es in der Menschengeschichte wohl einen intellektuellen, aber keinen moralischen Fortschritt gebe.[35]) Dem Geschichtsschreiber des Materialismus hingegen erscheint es als unzweifelhaft, daß in beschränkten Zeiträumen der Vergangenheit ein moralischer Fortschritt stattgefunden habe. Ob sich ein solcher auch im Großen und Ganzen der Menschheitsgeschichte vollziehe, wagt Lange weder zu bejahen noch zu verneinen. Er will es nicht verneinen: in der Vergangenheit ist freilich bei den verschiedenen Völkern auf die Blüthe wieder der Zerfall, auf den Aufstieg wieder der Niedergang eingetreten. Man soll aber nicht vergessen, daß bei diesem stetigen Wechsel im einzelnen doch im allgemeinen eine freilich sehr langsame und fast unmerkliche aufsteigende Entwicklung stattfinden kann. So sehen wir ja auch am Meeresufer die Brandungswellen aufsteigen und abrollen, während unter denselben oder, besser gesagt, dieselben tragend die Flutwelle langsam, aber stetig steigt. Lange wagt aber den moralischen Fortschritt im Ganzen der Menschheitsgeschichte auch nicht unbedingt zu bejahen, denn das Bild von den Meereswellen kann ja bei der vorliegenden Frage noch eine weitere

Anwendung erleiden. Wohl sehen wir Stunden hindurch die Flutwelle stetig steigen, aber schließlich tritt doch auch hier ein Halt ein, und wie die einzelnen Brandungswellen, so beginnt am Ende auch die Flutwelle abzurollen.

So ist es vielleicht auch in der Geschichte. Es mag sich von der frühesten Vergangenheit an bis auf die Gegenwart ein neben dem Aufblühen und Vergehen der einzelnen Völker im Ganzen der Menschheit sich vollziehender Fortschritt konstatiren lassen; aber auch diesem Fortschritt kann sein Ziel gesetzt sein, von welchem an der Rückgang eintreten wird.[36])

* *
*

Nach diesem Exkurs wollen wir uns nun beeilen, den Faden des Zusammenhangs wieder aufzunehmen. Das bei der Betrachtung der Außenwelt sich geltend machende ästhetische Bedürfniß des Menschen also ist der Hebel, mit dem Lange die Welt der egoistischen Gedanken und Triebe aus den Angeln heben will. Soll dies aber möglich sein, so muß das ästhetische, ideale Bedürfniß genährt, gekräftigt und befriedigt werden. Das ist nicht möglich, ohne daß man die Welt vor dem Auge des Menschen in eine ästhetische, dem menschlichen Gemüth wohlthuende Beleuchtung rückt und dem Menschen Ideen an die Hand gibt, nach denen er das Menschheitsleben harmonisch zu gestalten die Hoffnung hat.[37]) Eine inhaltsschwere Forderung, die, um uns so auszudrücken, einen Knotenpunkt im Gedankensysteme Lange's bildet; hier entscheidet sich seine Stellung zum theoretischen Materialismus vollends und hier gewinnt er nun erst in der Bekämpfung desselben die rechte Entschiedenheit der Sprache. Es steht Lange außer allem Zweifel: der theoretische Materialismus vermag das ästhetische oder, wie wir jetzt auch sagen dürfen, das ideale, gemüthliche Bedürfniß des Menschengeistes nicht zu befriedigen. Denn was bietet und verkündet uns denn eigentlich die materialistische Weltanschauung? Erstlich ein allgemeines Prinzip: die ganze Welt, die Menschenwelt mit inbegriffen, muß natürlich, mechanisch oder mit andern Worten aus dem unend-

lich manigfaltigen Zusammenspiel der in der Natur liegenden Kräfte und in letzter Linie der in den Stoffeinheiten, den Atomen, liegenden Kräfte erklärt werden. Neben diesem allgemeinen Prinzip verweist uns der Materialismus im übrigen auf die speziellen Wissenschaften, welche nun wirklich einzelne Erscheinungen des Natur- und Menschenlebens nach diesem Prinzip erklärt haben oder zu erklären sich Mühe geben. Was können wir aber mit dieser ganzen materialistischen Verkündigung anfangen? Das allgemeine Prinzip ist ein so abstrakter, allgemeiner und inhaltsloser Satz, daß wir damit keinerlei ästhetische Anschauung und keinen unser Gemüth befriedigenden Gedanken zu verbinden vermögen.[37a]) Der theoretische Materialismus ist nichts mehr und nichts weniger als eine allgemeine Vorschrift, eine Maxime der Forschung, nach der wir die Erklärung der einzelnen Thatsachen und Weltvorgänge vornehmen sollen. Lassen wir nun unser Auge auf den nach dieser Maxime gewonnenen Erkenntnissen ruhen, so löst sich die Welt vor unserem Blicke in lauter Einzelheiten auf, deren Anblick uns so wenig begeistern kann als eine in ihre Buchstaben aufgelöste Ilias.[38]) Denn das Gewisse und Haltbare, das uns die exakte Forschung an die Hand gibt, ist immer nur die bestimmte einzelne Thatsache, der speziell nachgewiesene Zusammenhang bestimmter einzelner Ursachen und bestimmter einzelner Wirkungen.[39]) Sobald die Forschung, von dem Einzelnen zum Ganzen emporsteigend, uns eine allgemeine Uebersicht, die Anschauung im großen bieten will, hört die wissenschaftliche Exaktheit auf und es beginnt das Gebiet der Hypothesen und Theorien, die das Wandelbare in der Wissenschaft sind, die aufgehen und verschwinden oder sich bis zur Unkenntlichkeit im Entwicklungsprozeß der Wissenschaft umwandeln. Mit Recht wirft darum Lange dem Materialismus vor, er lasse den Menschengeist unbefriedigt, indem er ihn mit kleiner Münze bereichere, für die sein Gemüth keine Verwendung wisse.

Denn was das menschliche Gemüth befriedigt, was unsern ästhetischen Bedürfnissen entspricht, das ist die Anschauung der

Außenwelt als eines Ganzen, die Zusammenfassung der Erscheinungen zu einer Totalität.[39a]) Eine Reihe von Philosophen haben mit ihren Systemen dieses geistige Bedürfniß auf kürzere oder längere Zeit, einige sogar auf Jahrhunderte und Jahrtausende hinaus theilweise wenigstens befriedigt: Plato, indem er über dem ewigen Wechsel der einzelnen Dinge als das Beharrende und Bleibende, als das allein Wirkliche eine Welt der Ideen annahm, die allem Werden und Sein als ewige Urbilder dienen und, untereinander in logischem Zusammenhang stehend, ein harmonisches Ganze bilden, das sich in der Idee des Guten krönt; Aristoteles, indem er den Stoff der Welt von der Form, der Idee und das Ganze der Welt von einer obersten Form und Idee geleitet, regiert und bestimmt sah; Hegel, indem er die Welt nach einem geistigen Entwicklungsgesetze zu einem göttlichen Ziele hin sich durch die Aeonen fortentfalten ließ. Auch die verschiedenen Religionssysteme mit ihren kosmogonischen und kosmologischen Anschauungen und den daraus fließenden moralischen Stimmungen sind natürlich zu den Bemühungen zu rechnen, durch die der Menschengeist sein Bedürfniß, die Welt im Ganzen zu schauen, die Wahrheit in ihrer Totalität zu erfassen, zu befriedigen sucht. Soweit diese Geistesprodukte sich auch der Gegenwart noch als die wahre Erkenntniß der Dinge aufdrängen wollen, nimmt sie Lange unbarmherzig unter seinen wuchtigen kritischen Hammer; von der bissigen und verächtlichen Art aber, womit seine nächsten philosophischen Gesinnungsgenossen, die Materialisten, über Idealismus und Religion im allgemeinen abzusprechen belieben, ist er weit entfernt; er weiß nicht bloß die moralischen und weltgeschichtlichen Wirkungen philosophischer und religiöser Lehren in der Vergangenheit sehr wohl zu erkennen und zu schätzen, er ist auch überzeugt und spricht es mit aller Entschiedenheit aus, daß die Menschheit solcher Lehren auch in der Zukunft noch bedürfen werde[40]), und seine Philosophie besteht in nichts anderem als in dem Versuche, der philosophischen und religiösen Spekulation ihr Exi-

stenzrecht in einer bestimmten Form auch für alle Zukunft zu wahren. Auch Friedrich Albert Lange also gehört zu den vielen, die sich in der Gegenwart mit der Aufgabe beschäftigen, zwischen Materialismus und Idealismus, zwischen Wissenschaft und Religion eine Vermittlung zu Stande zu bringen.

Aber der Geschichtsschreiber des Materialismus geht dabei seine besonderen und originellen Wege. Es ist sonst im großen und ganzen immer dieselbe Taktik und Praxis, womit Theologen und Philosophen diese Vermittlung anzubahnen suchen. Sie halten an der Ueberzeugung fest, daß die Welt in ihrem Ganzen und ihre Entwicklung von Anfang an sich nicht erklären lassen ohne Zuhülfenahme theologischer und philosophisch-idealistischer Ideen, der schöpferischen Hand Gottes und des als geistige Macht in den Dingen wirkenden Zweckes. Die Naturwissenschaft, die exakte Forschung, hat freilich schon eine Menge von Erscheinungen ohne idealistische Hülfe rein natürlich, mechanisch erklärt; aber diese Thatsache geht der idealistischen Ueberzeugung noch lange nicht ans Leben; denn hinter den in mechanischer Weise erklärten Erscheinungen liegt noch ein weites, weites unerforschtes Gebiet, auf dem die idealistische Erklärungsweise Stellung nehmen kann. Will die materialistische Naturwissenschaft auch dahin ihr Licht tragen, so sucht man die occupirte Position vermittelst Anfechtung des gegnerischen Beweismaterials so lange zu halten, als es möglich ist. Macht nun aber der vordringende Gegner eine wissenschaftliche Entdeckung, die ihm erlaubt, ein neues Gebiet und neue Erscheinungen rein materialistisch zu erklären und zwar mit einer Evidenz und Bündigkeit, der gegenüber die Bekrittelung ohnmächtig ist, so vollzieht man eine kleine Konzentration nach rückwärts, um eine weiter rückwärts liegende Position in derselben Weise zu vertheidigen. Dabei macht man dann etwa dem Gegner den Vorschlag, auf Grund des thatsächlichen Besitzstandes Frieden oder Waffenstillstand zu schließen, und das soll dann die Vermittlung sein zwischen

Materialismus und Idealismus, zwischen Wissenschaft und Religion. Doch die rauflustige Wissenschaft will von diesem Waffenstillstand selten etwas wissen; es schlägt die Stunde, wo man auch aus der zweiten Stellung zurückweichen muß; aber „noch ist Polen nicht verloren", hinter dieser zweiten gibt es sicherlich auch noch eine dritte Stellung, in der man sich wieder festsetzen kann; ja man hat den Trost, daß noch eine weite Rückzugslinie offen steht bis zu dem Punkte, wo man sich ergeben oder auf neutrales Gebiet übertreten muß.

Nichts steht Lange so fern wie der Gedanke, diese Taktik auch zu befolgen. Ja die Aussprüche, durch welche er denselben weit von sich weist, gehören zu den bestimmtesten und entschiedensten seines ganzen Werkes. Zu Dutzenden lassen sich in der „Geschichte des Materialismus" die Stellen zählen, wo er in allen Wendungen und Zusammenhängen es unumwunden erklärt, daß bei der wissenschaftlichen Erforschung der Welt und ihrer Vorgänge der Materialismus, die mechanische Erklärungsweise, allein Recht habe. Auch die letzten Spuren idealistischer Spekulationen will er aus dem Gebiete der Wissenschaft auf Nimmerwiederkehren verbannt sehen; als einen fremdartigen Ring, der in die Kette der erforschten Naturzusammenhänge nicht eingeschaltet werden kann, ohne unheilbare Zerrüttung in die Wissenschaft zu bringen, verwirft er auch den Zweckbegriff, wie er in abgeschwächter Gestalt als immanenter Zweck z. B. noch bei Hegel und Eduard von Hartmann zu treffen ist.[40a]) Anstatt wie viele Philosophen und Theologen der mechanischen Naturbetrachtung jeden Fußbreit streitig zu machen, räumt ihr Lange sofort und bereitwillig das ganze Gebiet der Wissenschaft ein;[41]) anstatt auch die letzte Frist vor dem Unausbleiblichen noch hartnäckig zu benutzen, stellt er sich frischweg vor die unausweichliche Alternative: entweder sich dem Materialismus ergeben oder dann mit dem idealistischen Besitze auf neutrales Gebiet übertreten. Zum ersteren kann sich Lange, wie wir wissen, nicht entschließen; aber für das letztere sich zu entscheiden, dazu ist er vorbereitet.

Das Gebiet, auf dem die philosophischen und religiösen Ideen ihr Existenzrecht haben, ist das Gebiet der Dichtung.[42]) Als Dichtung aufgefaßt sollen sie die große Aufgabe erfüllen, den Menschengeist zu veredeln, zu begeistern, über die Schwachheiten seiner Natur und die gemeine Wirklichkeit emporzuheben und in eine bessere Welt der moralischen Erhebung und Weihe zu versetzen. Aber den Anspruch, materielle Wahrheit, die richtige Erkenntniß der Dinge zu enthalten, müssen sie aufgeben; auf keinem Punkte und in keinem Momente dürfen sie der Wissenschaft entgegentreten, in ihr Gebiet eingreifen oder gar als eine höhere Autorität ihr die Bahnen vorschreiben wollen.

Dafür soll ihnen aber ihre Freistätte auf dem Gebiete der Dichtung bleibend und in vollem Sinne gesichert werden. Diese Garantie und diesen Schutz glaubt Lange in der Kantischen Philosophie für sie finden zu können. Die idealen Gebilde des sinnenden Menschengeistes wären auch auf dem Gebiete der Dichtung ihrer Existenz nicht sicher, wenn die materialistische Naturanschauung uns die ganze Wahrheit enthüllen würde und die Welt, wie wir sie mit den Mitteln der exakten Wissenschaft erkennen, die Welt wäre, wie sie wirklich und an sich ist. Denn dann würden jene idealen Schöpfungen ohne Halt und Grund wie wesenloser Nebel über der Welt der wahren Erkenntniß schweben und müßten wie leerer Nebel schließlich verscheucht und zerstreut werden. Es ist nun aber die Entdeckung Immanuel Kants, daß es sich mit der Welt unserer Erkenntniß und Wissenschaft nicht so verhält, wie „der gesunde Menschenverstand" gemeiniglich annimmt; der Satz, durch den Kant in der Geschichte der Philosophie epochemachend geworden ist, lautet: „So wenig der Mensch über seinen eigenen Schatten hinwegspringen kann, so wenig vermag er die Dinge, wie sie unabhängig von ihm sind, zu erkennen. Die Welt, wie sie uns erscheint, ist vielmehr ein Produkt aus zwei Faktoren: nämlich den auf uns kommenden Einwirkungen und der uns angebornen geistigen Auffassungsweise, die wir jenen Einwirkungen entgegenbringen. Hinter

diesem Produkt zweier Faktoren müssen wir eine uns unbekannte Welt „der Dinge an sich“ annehmen. Auf diesem unserer Erkenntniß verschlossenen Gebiete finden nun die spekulativen und religiösen Ideen den Ort, wo sie Anker werfen und ihr Existenzrecht gewinnen können. Nicht daß sie uns jenes Reich des Unbekannten in untrüglicher Weise enthüllen und offenbaren würden. Die „Wahrheit an sich“ ist unerkennbar; aber als der Stellvertretung dieser höheren Wahrheit, nach der unser durch die Anschauung der materialistisch gedachten Welt nicht befriedigtes Gemüth sich sehnt, kommt ihnen eine höhere Bedeutung zu als bloßen Phantasiegebilden und Hirngespinnsten.“

Wir hielten es für nothwendig, zum voraus in wenigen Sätzen zu skizziren, was Lange den „Standpunkt des Ideals“ nennt. Wir können nun spezieller auf denselben eingehen und insbesondere versuchen, über seine Stichhaltigkeit und seine moralische Fruchtbarkeit ein Urtheil zu gewinnen.

Dem Leser hier ein Bild des Kantischen und Neukantischen Kritizismus zu entwerfen, kann uns freilich nicht einfallen; wer Geschichte der Philosophie studirt hat, fände eine solche Lektion nicht nothwendig und demjenigen, dem diese Disziplin ein unbekanntes Land ist, in einer Monographie beinebens noch eine Dosis Kenntnisse auf einem so schwierigen Gebiete beibringen zu wollen, wäre ein absurdes Unterfangen. Wir beschränken uns auf eine kurze Andeutung der Neuerungen, welche die Begründung des Kritizismus unter den Händen der Neukantianer erfahren hat.[43])

Von Kants ganzer Kritik der reinen Vernunft hält Lange nur den Ausgangspunkt fest. Es war die Untersuchung der mathematischen Urtheile, durch die Kant in den Stand gesetzt wurde, zur Theorie auszubilden, was als Vermuthung schon im Geiste der antiken Sensualisten und unmittelbar vor ihm im Geiste des französischen Encyklopädisten d'Alembert aufgetaucht war, daß nämlich unsere Auffassung nicht ein offenes Thor ist, durch welches die Außenwelt hineinkommt,

ohne eine Veränderung zu erleiden, daß unser Geist kein Spiegel ist, in dem sich die Dinge ganz so, wie sie unabhängig von uns sind, abspiegeln und darstellen. Mit bewunderungswürdigem Scharfsinn hat der Königsberger Philosoph die Eigenheit der mathematischen Urtheile, synthetisch und apriorisch zugleich zu sein, benützt, um auf einem bestimmten Punkte den mächtigen und bestimmenden Beitrag aufzuzeigen und thatsächlich nachzuweisen, den wir selber beibringen für die Gestaltung der vor unserm Auge stehenden Welt. Und mit ebenbürtiger Gründlichkeit vertheidigt Lange diese grundlegenden Untersuchungen des Kritizismus gegen die Angriffe, die man in unserm Jahrhundert gegen dieselben gerichtet hat, sei es, daß man den mathematischen Urtheilen den apriorischen, sei es, daß man ihnen den synthetischen Charakter abzusprechen suchte. Das Fundament, auf dem Kant sein Gedankensystem aufbaute, erscheint dem Geschichtsschreiber des Materialismus als unerschütterlich; aber mit der Art und Weise, wie das Gebäude nun ausgestaltet wurde, kann er sich nicht einverstanden erklären, über den Ausgangspunkt seiner Untersuchungen hinaus vermag der Schüler dem Meister nicht zu folgen. Das freilich steht auch Lange fest: wie für die Gestaltung der Raum- und Zahlenanschauung, so tragen wir auch für die verstandesmäßige Verknüpfung der Erscheinungen die Bedingungen in unserm eigenen Geiste. Wenn nun aber Kant die Verstandesbegriffe, durch die wir Ordnung bringen in das Chaos der Thatsachen, aus einem Prinzip zu gewinnen oder gleichsam an den Fingern abzählen zu können meint, so hegt Lange gegen die Richtigkeit dieses Verfahrens größtes Mißtrauen und erscheint ihm das Resultat desselben, nämlich die Kantische Kategorientafel, von sehr zweifelhaftem Werthe. Er ist der Ansicht, die apriorischen Elemente des Erkennens lassen sich nur induktiv feststellen und auf ihrem Gebiete herrsche nicht Stabilität, sondern es vollziehe sich mit ihnen Entwicklung und Veränderung. Bei der Ausführung dieser Ansicht gerathen nun aber, wie uns

wenigstens scheint, die kritischen Anschauungen Lange's so sehr ins Flüssige und Schwankende, daß man genau zusehen muß, um noch Apriorismus in denselben zu entdecken, und daß er sich fast bis auf Haaresbreite dem reinen Empirismus oder Induktionismus nähert, wie ihn Stuart Mill vertritt; ja am Ende desjenigen Kapitels in der „Geschichte des Materialismus", welches der Kantischen Philosophie gewidmet ist, würde der Kritizismus oder transcendentale Idealismus, wie ihn Kant nennt, schließlich den Eindruck einer zweifelhaften Sache machen, wenn nicht inzwischen in Gestalt einer ganz neuen Disziplin, nämlich der Physiologie der Sinnesorgane, ein formidabler Bundesgenosse ihm auf den Kampfplatz zu Hülfe geeilt wäre.[44])

Die Physiologie der Sinnesorgane kann als der experimentelle Nachweis von der Richtigkeit des Grundgedankens Kantischer Philosophie bezeichnet werden. Namentlich die Forschungen von Helmholtz, einer Koryphäe der Wissenschaft deutscher Nation und aller Zeiten, haben es auf das unzweifelhafteste dargethan, daß die von außen kommenden Eindrücke in unserm Geiste nicht einfach aufgenommen, sondern in tiefgehender Weise von demselben verarbeitet werden. Die Organe und Medien dieser Umarbeitung sind nicht bloß unsere Sinnesorgane, welche z. B. zu Gesichts- und Tonempfindungen umgestalten, was sich uns bei der näheren Erforschung der Natur als Aether- und Luftschwingung ergibt; das Organ dieser Umänderung ist auch der Verstand, unser Schlußvermögen, dessen Mitwirkung selbst bei den eigentlichen und unmittelbaren Sinneswahrnehmungen Helmholtz nachgewiesen hat.[45]) Nach den Resultaten der Physiologie der Sinnesorgane stellt sich uns unsere Auffassung, unsere geistige Organisation als ein Abstraktionsorgan dar, das aus einer uns unbekannten Welt von ungeheuer manigfaltigen Kräften und Vorgängen einige dieser letzteren herausgreift, nach seinen eigenen Gesetzen umgestaltet und so die Welt der Erscheinung aufbaut, die vor unserm Geiste steht und die wir uns mit der Welt, wie sie unabhängig von uns ist, nicht

identisch, sondern von derselben sehr verschieden denken müssen.[45]) Von der Welt der Dinge an sich vermögen wir auch nicht einen Punkt erkenntnißmäßig und wissenschaftlich zu erfassen; nicht einmal unsere eigene geistige Organisation enthüllt sich uns so, wie sie ist; denn sobald dieselbe zum Gegenstand unserer Beobachtung gemacht wird, wird sie uns Erscheinung und als solche durch ihre eigenen Gesetze vor und bei unserer Auffassung umgestaltet.[47]) Unser eigenes Wesen ist eben ein Schatten, der auf alles fällt, was wir betrachten, eine Brille, die wir niemals ablegen können, in deren Farbe sich alles kleidet, was unserer Auffassung entgegentritt. Es ist darum auch ein sehr greller, wenn freilich begreiflicher Irrthum, zu meinen, die Theorie der Atome würde uns auf die wahre Wirklichkeit, auf das Wesen der Erscheinung hinführen. Erscheinung im gewöhnlichen Sinne sind freilich die Atome nicht, indem wir sie niemals in sinnlicher Weise zu schauen vermögen; sie sind gedachte Dinge; aber sie sind gedacht nach Analogie der sinnlichen Anschauung und sind zu betrachten als die Elemente, in die wir unsern Empfindungsstoff zerlegen, um seine Gestaltung uns zu erläutern. Die Atomenlehre ist ein Gerüst, das wir behufs Herstellung einer in sich geschlossenen und fest zusammenhängenden Erklärung aller Erscheinungen aufführen; aber dieses Gerüst ruht selber auf dem Boden der Erscheinung und seine Fundamente reichen keineswegs in die unbekannte Welt der Dinge an sich hinein.[48]) Es bleibt dabei: diese letztere ist ein Land, in das wir mit dem Auge des Erkennens nicht zu schauen, ein Boden, auf den die Bahnen der Wissenschaft niemals hinzuführen vermögen.

Es hat wohl seit dem Erscheinen von Kants „Kritik der reinen Vernunft" kaum einen Menschen gegeben, für den der erste Eindruck ihres Grundgedankens nicht ein verwirrender gewesen wäre. Zum Theil sucht der Kritizismus diesen Eindruck wieder zu tilgen, zum Theil aber entspricht er seinen Absichten. Ein Rest dieses Eindruckes soll im Menschengeiste haften bleiben,

indem der Kantianismus auf demselben den idealistischen Oberbau seines Systems aufführen will.

„Die Welt, in der wir stehen und gehen, in der wir wirken und arbeiten und mit einander verkehren, nicht die wahre Wirklichkeit, sondern bloße Erscheinung!“ — wahrhaftig, es muß „dem gesunden Menschenverstande“ bei diesem Ausspruche vorkommen, als ob man ihm den Boden unter den Füßen hinwegziehen und ihn in den Nebel hineinstellen wollte. Aber man mag sich beruhigen, wie diejenigen sich mit der Zeit beruhiget haben, die glaubten umfallen zu müssen oder in das Weltall hinausgeschleudert zu werden, als Kopernikus ihnen bewies, daß die Erde nicht stille stehe, sondern im Gegentheil mit rasender Schnelligkeit sich um sich selber und um die Sonne bewege. Bleibt die Welt nicht, was sie ist, leistet die Wissenschaft nicht, was sie leistet, wenn wir auch erkennen, daß die Dinge, wie wir sie mit unserm Sinnes- und Verstandesapparate erfassen, nicht ohne Einmischung wichtiger subjektiver Faktoren zu Stande kommen? Haben wir erkennende Menschen den Zusammenhang unter einander verloren, stehen wir nicht alle dennoch auf einem und demselben Boden, wenn zwar eines Jeden Geist sich die Welt um ihn her selbst auferbaut, aber alle Geister bei dieser Schöpfung von denselben Gesetzen geleitet werden, so daß es dennoch dieselbe Welt ist, die vor unser aller Augen stehet? Die Triftigkeit dieser Fragen wird schwerlich zu bestreiten sein, und wer ihnen einmal aufmerksam Audienz gibt und sie mit etwelcher geistiger Anstrengung bei sich überlegt, dem wird der Boden unter den Füßen wieder fest werden, den Kants Kritizismus bei seinem ersten Eindruck ihm in Dunst aufzulösen schien.

Aber volle Befriedigung kann man doch nicht auf diesem Boden empfinden. Das verhindert nicht bloß unser ästhetisches Bedürfniß, dem die Anschauung der gegebenen und materialistisch erklärten Welt nicht genügt; das erlaubt auch unser wissenschaftliches Gewissen nicht. Die mechanische Erklärung

und Erforschung unserer Erscheinungswelt ist zwar ein fest zusammenhängendes einheitliches Netz, in das keine fremdartigen idealistischen Maschen eingewirkt werden dürfen; aber dieses Netz vermag doch nicht alles zu umfassen, dessen Existenz sich uns kundgibt. Lange führt diesen Gedanken aus im engsten Anschlusse an den berühmten Vortrag von Dubois-Reymond über „die Grenzen des Naturerkennens.“[49]) Wollen wir diese Arbeit sich nicht ins Ungebührliche ausdehnen lassen, so müssen wir uns damit begnügen, eine dieser Grenzen, nämlich die Unfähigkeit der materialistischen Wissenschaft, die Empfindung und das Bewußtsein uns zu erklären, näher zu beleuchten.

Unter den Atom- und Molekularbewegungen, auf welche die mechanische Naturerklärung alle Existenzen und Vorgänge der leblosen und lebenden Welt in letzter Linie zurückführt, finden sich einige, die Atombewegungen der menschlichen Gehirne, die wir uns mit inneren, unsichtbaren Begleiterscheinungen verbunden denken müssen, nämlich mit Empfindungen, wie sie Keiner sieht, wie sie aber Jeder bei sich selbst spürt und erlebt. Alle Atom- und Molekularbewegungen ohne Unterschied sowohl der leblosen als auch der lebenden Welt sind aber dem Wesen nach einander vollkommen gleich, nur bald relativ einfach, bald ungeheuer manigfaltig kombinirt; woher kommt es nun, daß in diesem Meer von gleichartigen Atombewegungen an bestimmten beschränkten Punkten ganz neue Begleiterscheinungen auftreten?[50])

Der Materialismus hat auf diese Frage keine genügende Antwort. Ein Philosoph der Gegenwart hat sich zwar aus dieser Verlegenheit auf eine geistreiche Weise Bahn zu brechen gesucht. Friedrich Ueberweg, der sich in seiner letzten Lebensperiode, allerdings nur im vertraulichen Briefwechsel, zum Materialismus bekannte, dachte sich alle Materie mit einem Analogon von Empfindung begabt, welch' letztere dann bei einer besonderen Konstruktion der ersteren, wie im menschlichen Hirne, als bewußte

menschliche Empfindung und Vorstellung auftrete.[51]) Damit ist der Knoten allerdings gelöst, aber es frägt sich, ob ein solches System allgemeiner Weltbeseelung noch als Materialismus oder gar als exakte Wissenschaft gelten könne. Die Art und Weise, wie der Kritizismus sich mit den Grenzen des Naturerkennens abfindet, ist unleugbar die stichhaltigere. Derselbe registrirt sie einfach als einen neuen Beweis für die Richtigkeit seines Standpunktes, auf dem die materialistische Wissenschaft nur eine Seite der Wahrheit, die mechanische Naturerklärung nur eine Auffassungsweise ist, die durch ihre eigenen Mängel und Unzukömmlichkeiten über sich selber hinausweist und noch einer andern Auffassung ruft, welche wir durch die spekulativen Ideen und religiösen Dichtungen gewinnen. Der Neukantianismus steht in direkten Gegensatz zu jenen Philosophen (Czolbe, Feuerbach), welche die Kluft zwischen demjenigen, was die materialistische Naturanschauung uns bietet, und demjenigen, was unser volles und unverkümmertes geistiges Bedürfniß verlangt, einfach zuzudecken und auszufüllen suchen mit dem kategorischen Imperativ: Begnüge dich mit der gegebenen Welt! Wozu das unfruchtbare Grübeln über eine Welt der Dinge an sich, die uns doch ewig unbekannt bleiben muß? Es ist im Gegentheil der praktische Zweck des Kritizismus, jene Kluft recht eindringlich zum Bewußtsein zu bringen und den Stachel mangelnder Befriedigung recht tief in den Geist unseres materialistischen Zeitalters hinein zu treiben, einen Stachel, der unser Geschlecht zur Produktion einer Idealwelt anregt und zugleich diese Idealwelt auch in ihrem Bestande schützt. „Was hinderst du sie? sie hat ein gutes Werk gethan!" so ruft der Kantianismus dem Materialismus zu, so oft dieser mit den Keulenschlägen seiner massiven Kritik nach den Schöpfungen der menschlichen Idealproduktion schlägt. „Woher nimmst du das Recht zu deiner Unduldsamkeit, da du doch weit davon entfernt bist, uns die ganze Wahrheit zu enthüllen, da es doch große und wichtige Dinge gibt, die du nicht in dein Netz zu fangen vermagst?"

Und so möchte es uns denn wohl scheinen, als ob die Welt der Ideale, festgewurzelt im ewigen Bedürfniß der Menschenseele und weit entrückt der Tragweite materialistischer Angriffe, in der kritischen Weltanschauung wirklich die sichere Freistätte gefunden hätte, die Kant ihr schon begründen wollte und die der Neukantianismus Friedrich Albert Lange's von neuem in etwas veränderter Gestalt ihr zu bereiten sich anschickt. Hat Lange das unzweifelhaft und in einleuchtender Weise zu Stande gebracht, dann gehört ihm der laute und begründete Dank aller derjenigen, die unserm Geschlechte seinen idealen und religiösen Besitz erhalten und mehren wollen und die von einem Siege des theoretischen und praktischen Materialismus Unheil und Verderben erwarten.

Allein dieser laute und begeisterte Dank ist bis jetzt dem Geschichtsschreiber des Materialismus noch nicht geworden. Sein Werk hat viele Verehrer gefunden, großen Eindruck gemacht und demselben einige anerkennende Bemerkungen zu spenden, gehört bald zum guten Ton. Ja die Berühmtheit, die Lange sich durch dasselbe erwarb, hat ihm sogar zu einer preußischen Hochschulprofessur verholfen und alle Bedenken zum Schweigen gebracht, die man in der preußischen Regierung gegen den früheren antigouvernementalen und sozialistischen Agitator in den Rheinlanden hegen mochte. Aber ungetheilte Zustimmung, begeisterte Aufnahme hat das Schlußresultat der Kritik des Materialismus, der Standpunkt des Ideals, fast nirgends gefunden. Mit Ausnahme von Dr. Alexander Schweizer in Zürich haben fast alle berufenen und berufsmäßigen Vertreter und Verfechter des Idealen im deutschen Volke, Pfarrer, Professoren, Litteraten, den Schutz, den Lange der Idealwelt anbot, mit einem Gesichte betrachtet, auf dem ungefähr zu lesen stand: Timeo Danaos et dona ferentes.

Man würde sich irren, wollte man glauben, nur der Geruch des Radikalismus, den Lange verbreitete, habe sie zu dieser Zurückhaltung bewogen. Auch der Verfasser dieser Arbeit, der

sich in der Schweiz an solche Gerüche von Jugend auf etwelchermaßen hat gewöhnen können, legt die Geschichte des Materialismus nicht mit jenem Gefühl bei Seite, das man empfindet, wenn alles Dunkel aufgehellt, alles Schwankende fest geworden, jeder Knoten gelöst und auch der letzte Zweifel gehoben ist. Nicht bloß der gehobene und glanzvolle Stil zwar, in dem die letzten Kapitel des Buches geschrieben sind, sondern auch die tiefdringende Gründlichkeit und der fernschauende Weitblick der Gedanken haben ihm den Eindruck gemacht, daß hier ein bedeutender Mann am Bauen begriffen war. Aber es fehlt nach unserm Dafürhalten viel, daß sein Bau ringsum unzweifelhaft fundamentirt, oben und unten blank und innerlich vollkommen ausgebaut sei. Der Eindruck des Unfertigen, den derselbe macht, erhöht die Trauer über den allzu frühen Hinschied des Mannes, welcher der Wissenschaft in den Jahren und in den Lebensumständen entrissen wurde, wo seine Arbeit erst recht fruchtbar geworden wäre. Ob sich Leute finden werden, die fortsetzen und vollenden, was er begonnen, ob es überhaupt möglich sei, den „Standpunkt des Ideals" zu einer so sicheren und einladenden Festung auszubauen, daß unser Geschlecht mit Freuden seinen idealen Besitz dorthin retten und dort nach den Forderungen der Zukunft umschmelzen wird — wir bezweifeln es sehr, wollen aber nicht unbedingt absprechen. Nur Eines wollen wir unternehmen, über drei Punkte in Lange's Gedankenwelt uns ins Klare setzen: über den Ursprung der Ideale im sinnenden Menschengeiste, über ihre Bedeutung in Bezug auf die unbekannte Welt der Dinge an sich und über ihr Verhältniß zur moralischen Seite des Menschen.

Wer sich nicht die Mühe gibt, Lange's Ausführungen über den ersten Punkt aufmerksam und von allen Seiten aufzufassen, der könnte leicht dazu kommen, dieselben ad absurdum zu führen. Die Welt der Erscheinung, unserer sinnlichen Wahrnehmung und verstandesmäßigen Auffassung ist für uns alle eine und dieselbe, weil wir alle bei ihrer Produktion von den gleichen

Gesetzen geleitet werden, die nicht bloß Gesetze für das Individuum, sondern Gesetze für unsere ganze Gattung sind;[52]) bei der Produktion der Idealwelt hingegen handelt das Individuum nach seiner eigenen Norm, die nicht nothwendig auch für andere Individuen Gültigkeit hat.[53]) Da scheint sich uns denn eine Perspektive eintretender allgemeiner Verwirrung zu eröffnen. Ist der Einzelne bei der Idealproduktion so gänzlich losgelöst von den allgemeinen und gemeinsamen Bedingungen der Gattung, wie es nach manchen Aussprüchen Lange's scheinen mag, so muß ja eine solche Buntscheckigkeit der Idealgebilde resultiren und muß der gemeinsame Boden des Gemüths- und Ideallebens so sehr verloren gehen, daß es dabei sogar den Vertretern des freisinnigen Protestantismus schwül zu Muthe werden mag. Obwohl dieselben schon in unzähligen Predigten mit großer Weitherzigkeit das Wort ausführten: in dubiis libertas, so vergessen sie doch auch das andere nicht: in necessariis unitas, indem auch sie zwar im einzelnen die größte Freiheit wollen walten lassen, aber dabei denn doch eine Uebereinstimmung im großen und ganzen als das verbindende Band, als den gemeinsamen Boden des gemeinsamen religiösen Geisteslebens nothwendig finden. Bei der Meinung, die Lange über den Ursprung der Ideale scheinbar hegt, kann man sich die Glaubensübereinstimmung, die in der Vergangenheit in weiten Kreisen geherrscht hat, nur durch die autoritative Macht des Priesterthums erklären, und diese Macht einzig und allein kann man für fähig halten, jene Glaubensübereinstimmung auch in Zukunft zu sichern oder wiederherzustellen. Schon die relativ geringe Zerbröckelung, die sich im Protestantismus bereits vollzogen hat, hat mancherorts eine wahre Panik hervorgerufen und zahlreichen Uebertritt zum Katholizismus, unter das schützende Dach der Autorität des unfehlbaren Papstes, veranlaßt. Wenn nun erst die von Lange scheinbar gewollte und vorausgesagte absolute Individualisirung des Glaubens eintreten sollte, so dürften die Konvertiten auch in der Stadt Zwingli's so zahlreich werden, daß man kaum mehr Zeit

hätte, über jeden einzelnen derselben in den Tagesblättern Lärm zu schlagen.

Allein die Meinung Lange's ist doch nicht so schlimm, wie sie aussieht. In der That und Wahrheit stellt er die Idealproduktion doch nicht gänzlich der subjektiven Willkür anheim, sondern er kennt zwei in der Sache liegende und dem individuellen Belieben entzogene Normen, nach denen dieselbe sich richten kann, um so für eine ganze Klasse von Geistern ein nothwendiges Ergebniß und ein gemeinsamer Boden gemeinsamen Geisteslebens zu werden. Die erste dieser Normen ist die durch den jeweiligen Stand der Wissenschaft gegebene Gestaltung des Erkenntnißstoffes,[54]) die zweite die durch den Kulturzustand und unendlich manigfaltige Faktoren bedingte Gemüthsverfassung einer Zeit und eines Volkes.[55])

Die Idealproduktion ist normirt durch die Gestaltung des Erkenntnißstoffes, insbesondere des naturwissenschaftlichen Erkenntnißstoffes. Man kann sich dies an einem Bilde vollkommen klar machen. Man denke sich einen Kölner Dom en miniature abgebrochen und seine Steine in ihrer bisherigen Gestalt an einen Haufen gelegt, der die Gestalt des Bauwerkes in keiner Weise verräth. Nun beauftrage man nacheinander eine ganze Reihe von Menschen, die das Bauwerk vorher nicht gesehen haben, das letztere aus den bereit liegenden Steinen wieder aufzuführen; — wenn sie mit gehöriger Accuratesse zu Werke gehen, so wird mit wenig Abweichungen unter den Händen aller dieser Baumeister im großen und ganzen derselbe Dom erstehen; die Gestalt der Steine hat die Arbeit geleitet. So kann auch die Gestalt des Erkenntnißstoffes bei der Kunstbethätigung der Idealproduktion für uns normirend werden. Diese Normirung ist um so zwingender, je weniger umfassend das Idealprodukt ist, je weniger Thatsachen es umspannen will. Zu der Idealproduktion rechnet Lange auch die Aufstellung wissenschaftlicher Hypothesen, in denen wir einen gemeinsamen Oberbegriff für eine Gruppe von Thatsachen und zugleich ein

Vehikel weiterer Forschung gewinnen. Er bezeichnet sie als die Kinder der Philosophie, welche die Mutter auch im bunten Kleide der Naturwissenschaften wieder erkenne. Für die Aufstellung der Hypothesen nun wird oft die Wegleitung der Thatsachen, die Gestaltung des gegebenen wissenschaftlichen Erkenntnißstoffes eine so bestimmte und zwingende, daß die Hypothese, zuerst nur dem Kopfe eines einzelnen Forschers entsprungen, mit der Zeit für Alle Gültigkeit gewinnt, die sich mit der Sache beschäftigen und so zur allgemein anerkannten wissenschaftlichen Theorie wird. Allein diese Bestimmtheit der Wegleitung nimmt ab mit dem wachsenden Umfang der Gruppe von Thatsachen und Erscheinungen, die wir in idealistischer Konstruktion zu einer Totalität zusammenfassen wollen und sie wird auf ein sehr bescheidenes Maß zurückgeführt, wo es sich um eine Anschauung des Weltganzen handelt. Damit nun die Zahl der Weltanschauungen nicht Legion werde und auch hier die für die geistige Einheit eines Volkes nothwendige Uebereinstimmung bewahrt bleibe oder sich durch die Schöpfungen eines genialen, so recht im Centrum der Zeitbildung stehenden Geistes wieder herstelle, tritt als zweite über Alle sich geltend machende Norm die Gemüthsverfassung eines Volkes ein.

Diese Arbeit sucht ein Verdienst darin, Lange zu interpretiren, wo seine Meinung dunkel oder schwer verständlich ist. Wir wollen darum an einigen Beispielen darzulegen versuchen, was man unter der die Idealproduktion bedingenden Gemüthsverfassung eines Volkes und einer Zeit sich etwa zu denken hat. Warum ist der Indier dazu verurtheilt, entweder unter der drückenden geistigen Vormundschaft der Brahmanen zu stehen oder aber der Lehre des thatenlosen Weltschmerzes zu verfallen? Wir können uns das nur mit dem niederdrückenden Eindruck der ihn umgebenden grandiosen und übermächtigen Natur erklären, die ihn kein Selbstvertrauen, kein genügendes Bewußtsein der eigenen Kraft gewinnen läßt. Hinwieder haben wir den Grund der optimistischen Färbung der persischen

Religion, nach deren Lehre der gute Geist Ormuzd den bösen Geist Ahriman besiegt und so das Reich des Lichtes fördert, in nichts anderem als in dem ursprünglich so edlen, thatkräftigen und tapferen Charakter des persischen Volksstammes zu suchen. Wer will es ganz unwahr finden, wenn Straußens „Alter und neuer Glaube" den ascetischen und pessimistischen Zug, den das Christenthum bei den Völkern des römischen Reiches annahm, von der gedrückten Stimmung jenes Geschlechtes herleitet, das sich in der Sinnlichkeit übernommen hatte und nun Rettung und Befriedigung nur in der Flucht aus aller Welt und Sinnlichkeit zu finden vermochte — ein Gemüthszustand, den Strauß freilich etwas burschikos mit den Worten bezeichnet:[56])

Perser nennen's bidamag buden,
Deutsche sagen Katzenjammer.

Ist es Zufall, daß die Reformation hauptsächlich unter denjenigen Völkern Wurzel gefaßt hat, unter denen sich, wie unter den Deutschen, den Holländern, den Engländern, wenigstens in beschränkten Kreisen politische Freiheit und Selbstregierung erhalten hatten, während andere Völker, bei denen nichts dergleichen der Fall war, wie die Franzosen und Italiener, der Autorität der Hierarchie unterworfen blieben? Die Selbstregierung hatte eben unter jenen Nationen den Geist des Selbstbewußtseins wachgerufen, der auch auf dem Gebiete des Glaubens die Selbstbestimmung anstatt der priesterlichen Bevormundung verlangte. In einer der geistvollsten und interessantesten Partieen seiner „Geschichte der Civilisation in England" setzte Buckle auseinander, wie insbesondere der spanische Geist durch die Natur des Landes und die politischen Institutionen so sehr aller Selbstbestimmung und Initiative verlustig ging, daß er willenlos seinen Nacken unter das Joch der Hierarchie beugte und mit unendlicher Verehrung den finstern Gott Torquemadas anbetete.

Wir erinnern uns an dieser Stelle einer Polemik zwischen Friedrich Albert Lange und Heinrich Lang.[57]) Lang leitete den Sieg

des Christenthums über die altgriechische Religion und den Sieg des Protestantismus über den Katholizismus von dem Fortschritt der wissenschaftlichen Erkenntniß, von der zunehmenden Aufklärung her. Dem gegenüber weist Lange auf den veränderten Gemüthszustand der Völker als auf den einzigen Grund dieser Religionsänderungen hin, und wir glauben, daß er Recht hat, und auf der ganzen Linie Recht hat. Von den Tagen der alten Atomisten an bis in das 17. Jahrhundert hinein ist der Erkenntnißstoff unsres Geschlechtes, der Stand der Wissenschaft im großen und ganzen der gleiche geblieben. Die moderne Weltanschauung, die als die gewaltige Feindin der althergebrachten Religion gilt, beruht auf den Forschungen eines Kopernikus, eines Newton, Laplace, Darwin und Anderer. Alle diese Männer aber haben erst nach der Reformation gelebt oder es kamen doch ihre Lehren, wie diejenige des Kopernikus, erst nach der Reformation zur Geltung. Was konnte es also anderes sein als eine veränderte Gemüthsverfassung der Nationen, welcher die religiösen Neuschöpfungen des 16. Jahrhunderts ihre Entstehung verdankten.

Ja selbst die religiöse Gährung der Gegenwart schreibt Lange weniger der heute vollzogenen Veränderung des Erkenntnißstoffes zu, die doch eine sehr bedeutende ist, als der Umbildung der Gemüthsverfassung der europäischen Völker. Ueber das Ziel und das vermuthliche Endresultat der gegenwärtigen religiösen Gährung ist Lange noch nicht im Klaren. Doch scheint sie ihm unzweideutig hinzudrängen auf eine noch gründlichere Abschwächung oder Austilgung des pessimistischen weltschmerzlichen Zuges im christlichen Geiste, auf eine energische Betonung des diesseitigen Lebens und seiner glücklichen und harmonischen Gestaltung, und auf eine innige Verbindung der Menschen durch das Prinzip der Menschenliebe auf dem Boden brüderlicher Gleichheit. So lange aber diese Umbildung und Umschmelzung der Gemüthsverfassung unsres Geschlechtes noch nicht ganz vollzogen ist, wird man mit den bisherigen Formen

des Idealen sich begnügen müssen, und noch lange vielleicht dauert die Zerrissenheit und der Zerfall an, bis der Genius erscheint, der aus den Trümmern des Vergangenen ein Neues schafft oder wenigstens das abgestorbene Alte in neuer Form zu neuem Leben ruft.[58])

Welches wird dann aber die Stellung der neugeschaffenen oder umgeschaffenen Idealwelt zur Welt der „Dinge an sich" sein? Wir müssen gestehen, auf diese schwerwiegende zweite Frage, die sich uns aufdrängt, keine befriedigende Antwort in Lange's Geschichte des Materialismus gefunden zu haben. Denn was will es heißen, was ist denn damit eigentlich gesagt, wenn Lange erklärt, die Ideale offenbaren uns die stets unerkannt und unbekannt bleibende Welt der wahren Wirklichkeit zwar nicht, aber sie seien doch ein Symbol, ein Bild dieser unbekannten Wahrheit? [59]) Was ist ein Bild werth, von dem wir in keinerlei Weise wissen, ob und in welchem Maße es dem Original entspricht? Das Verhältniß der Idee und des Dinges an sich, wie sich dasselbe bei Lange darstellt, gemahnt uns immer an einen Mann, den man vor eine Thüre führt, wo ein Gegenstand seiner Sehnsucht, den er schon lange Zeit Tag und Nacht dringend gesucht hat, verborgen liegt, dem aber trotz allem Rufen und Rütteln die Thür verschlossen bleibt; hier heißt es nicht: „Wer anklopft, dem wird aufgethan."

Mit vielem Interesse haben wir Alexander Schweizer's „Zukunft der Religion" gelesen, wo dieser Theologe „auf der Straße, die Friedrich Albert Lange gebahnt, weitergehend", eine positive Bedeutung der Glaubensideen für die Erfassung der jenseitigen Welt der Dinge an sich zu gewinnen und zu erschließen sucht. Ohne uns über den Erfolg seiner Bemühungen ein Urtheil zu erlauben, glauben wir doch, Eines konstatiren zu müssen: aus vielfachen, sehr dezidirten Aeußerungen der „Geschichte des Materialismus" geht unzweifelhaft hervor, daß der Verfasser derselben dem Schleiermacher'schen Theologen auf seinem Wege nicht zu folgen vermöchte und ihm ein „Halt" zurufen

würde, wäre er noch unter den Lebenden. Sicherung vor den Angriffen des Materialismus ist das Einzige, was Lange's Kritizismus der Idealwelt zu bieten vermag; aber er ist außer Stande, sie mit materialer Wahrheit auszustatten und aus dem Gebiet der Dichtung auf dasjenige einer höheren Erkenntniß des Unerkannten hinüberzuführen.

Es will darum Manchem sehr zweifelhaft erscheinen, ob Lange auf seinem Standpunkte das Recht habe, die Ideen und Ideale auch nur im übertragenen und uneigentlichen Sinne des Wortes „höhere Wahrheiten" zu benennen. [59a]). Dieser Ehrentitel gehört ihnen, sofern sie den Menschen innerlich zu ergreifen, zu veredeln, über die gemeine Wirklichkeit und die Schwachheiten seiner Natur emporzuheben und in eine höhere Welt der Weihe und Vollendung zu versetzen vermögen und so für uns einen höheren Werth gewinnen als die kleinere Münze der positiven Erkenntnisse [59b]). Aber ob sie diese Kraft noch besitzen und beibehalten können, wenn sie einmal nur noch als Dichtung und nicht mehr als Wahrheit im eigentlichen Sinne des Wortes aufgefaßt werden — das ist eben der große Zweifel, der sich gegen den Standpunkt des Ideals erhebt, ein Zweifel, für den Lange, wie uns scheint, keine durchschlagende Beruhigung und Beschwichtigung zur Verfügung hat.

Er stützt den Versuch einer solchen Beruhigung hauptsächlich auf historische Nachweise [60]). Er erinnert an die Stoiker des Alterthums, welche die Götterlehre als Poesie behandelten und mit poetischer Freiheit fortbildeten und auf diesem Standpunkte mehr religiöses Leben und sittliche Erhebung zu verbreiten im Stande waren, als alle Religionen und Priesterschaften zusammen. Auch in der älteren Zeit des Griechenthums, wo dasselbe noch unter der ungebrochenen Gewalt des hergebrachten Götterglaubens stand, sei stetsfort ein Keim der Erkenntniß lebendig gewesen, daß die religiösen Schöpfungen Poesie seien, sonst hätten die Dichter und Bildhauer nicht wagen dürfen, die

überlieferten Göttergestalten nach dem Antriebe ihrer ästhetischen Ideen frei umzugestalten. Sogar die christliche Kirche des Mittelalters benützte das starre und als materiale Wahrheit geltende Dogma eigentlich nur als die gewaltige Klammer, mit der sie den gewaltigen Bau ihrer Lehre zusammenhielt, während innerhalb derselben der Dichter in den Legenden, der Philosoph in den tiefsinnigen Spekulationen der Scholastik frei über den idealen Stoff verfügte. Und endlich kann man auch bei den glühendsten Glaubensfanatikern der Gegenwart stetsfort den Punkt bemerken, wo sie von der Darstellung materialer Glaubenswahrheit in die Entwicklung des bewußten Symbols, in die religiöse Dichtung übergehen. Allein so geistreich diese historischen Nachweise auch aufgespürt und zusammengelesen sind, bei näherem Zusehen und kühlem Nachdenken reduzirt sich ihr Eindruck doch auf ein Minimum. Denn vor unserem Auge steigt eine geschichtliche Thatsache auf, deren Gewicht für die superfeinen Ausführungen Lange's geradezu erdrückend ist. Was will denn der winzige Spielraum, den die Kirche des Mittelalters dem Legendendichter und Philosophen überließ, bedeuten gegenüber der blutigen Strenge, mit der sie die Autorität ihrer Lehre als der Offenbarung materialer Wahrheit im Geiste der Massen aufrecht zu erhalten suchte, gegenüber der Anmaßung, mit welcher der vatikanische Katholizismus heute noch der Wissenschaft ihre Bahnen vorschreiben will und den Erkenntnißstoff unsres Geschlechtes so zurechtschneiden möchte, daß er sich immer noch willig zum Bau der katholischen Weltanschauung zusammenfüge? Und wenn man geneigt sein wollte, den Grund dieser Furcht vor der Verflüchtigung der religiösen Vorstellungen in bloße Poesie einzig in der kirchenpolitischen Einrichtung der Hierarchie zu suchen, die immer ängstlich, rechthaberisch und unduldsam gemacht habe, so steht dem eine neue Thatsache entgegen, die zudem noch den Vortheil hat, ganz neuen Datums zu sein. In der reformirten Kirche der Schweiz wird man schwerlich mehr von Hierarchie reden können; die kirchenpolitischen Verhältnisse

derselben entsprechen im Gegentheil ganz den Anschauungen der erklärtesten Feinde hierarchischer Institutionen und jedes Staates im Staate. Und doch hat die orthodoxe Geistlichkeit der Schweiz bei den namentlich im Anfang des vorigen Jahrzehnds mit Lebhaftigkeit gepflogenen Diskussionen mit den Reformern auf das unzweifelhafteste kundgegeben, wie weit sie von der Absicht entfernt ist, mit klingendem Spiel auf den „Standpunkt des Ideals“ überzutreten. Während jener Jahre hörte man aus dem Munde Voltaire'scher Geister, wenn wir so sagen dürfen, d. h. aus dem Munde von „Gebildeten“, welche sich hoch über dem Volke in einsamen Höhen wandelnd dünkten, die tadelnde Bemerkung, man solle den guten Leuten den Glauben nicht nehmen, denn wenn er auch nicht die Wahrheit enthalte, so sei er für die „Massen“ doch nothwendig und wohlthätig. Gegen diese Bemerkung polemisirten nun die Reformer mit einem Behagen, das deutlich verrieth, wie sie dabei der Zustimmung aller Aufrichtigen und Wohldenkenden sicher sein konnten, und unter den Wortführern der „positiv Gläubigen“ kennen wir keinen einzigen, der jenen von verdächtigen Protektoren dem Glauben dargereichten Schild benützt und sich hinter die Erklärung verschanzt hätte: die Religion sei nur Dichtung, aber eine Dichtung, die wohlthue und beselige.

Es sind also für Lange die Aussichten mehr als gering, den Standpunkt des Ideals in die Theologie und das Glaubensleben der Gegenwart eingeführt zu sehen. Und wir zweifeln daran, ob dies überhaupt jemals möglich sei. Der Inhalt der christlichen Glaubenslehren ist zum Theil derart, daß er die Uebertragung auf das Gebiet der Dichtung unbedingt nicht ertragen kann. Es lassen sich freilich Ideen denken, die bei dieser Uebertragung von ihrer Gewalt über den Menschengeist nicht das Mindeste einbüßten. Wenn z. B. ein Dichter auf der Spitze des hohen Säntis das großartige Panorama, das sich ihm darbietet, mit seiner poetischen Phantasie sich zu einer gewaltigen ästhetischen Totalität umgestaltet, so weiß er

ganz gut, daß er ein gut Theil der Schönheit des vor seinem Auge stehenden Bildes selber in dasselbe hineingetragen hat, aber sein Entzücken und sein Genuß über dieselbe ist deßwegen doch nicht weniger intensiv und real. Ja das Bewußtsein, daß man es mit einer dichterischen Schöpfung und nicht mit wissenschaftlicher Erkenntniß zu thun hat, schadet selbst dem Eindruck und der Wirkung eines philosophischen Weltbildes oder einer spekulativen Weltanschauung nicht, wenn dieselbe nur durch die Architektonik ihres Gedankenbaues dem ästhetischen Bedürfniß unseres Geistes genügt. Allein man darf nicht vergessen: unter den christlichen Glaubenslehren gibt es namentlich zwei, welche uns nicht bloß ästhetischen Genuß bei der Betrachtung der Welt gewähren wollen, sondern in das Gebiet der persönlichen Wünsche und Hoffnungen hineinspielen.[61]) Wir meinen die Idee von der Vorsehung und diejenige von der persönlichen Unsterblichkeit.[62]) Nun frage sich ein Jeder: Wird der Gläubige aus der Lehre von der göttlichen Vorsehung noch irgendwie Geduld, Beruhigung und Lebensmuth zu schöpfen vermögen und dieselbe nicht vielmehr als ein müßiges und sentimentales Spielzeug bei Seite werfen, wenn es ihm nicht mehr als thatsächliche Wahrheit, sondern nur als Dichtung gelten kann, daß ein Gott der Liebe seine Arme nach ihm ausstrecke, ihn führe und geleite, ihn hebe und trage? Und was bei der poetischen und pantheistischen Verflüchtigung aus der Unsterblichkeitsidee wird, setzt uns ein feiner Psychologe, Gottfried Keller, auseinander. In seiner Novelle „Das verlorne Lachen" läßt er unter bitteren Klagen und völliger Zerknirschung den Pfarrer von Schwanau erzählen: Eben sei er am Krankenlager einer alten Großmutter gewesen, die sich stetsfort mit der fixen Idee getragen habe, in einem jenseitigen Leben zwei ihr durch den Tod entrissene Enkel wiederzusehen. Da er nun auf ihre Frage, ob diese Hoffnung sich erfüllen werde, mit einigen unbestimmten, pantheistisch klingenden Redensarten geantwortet habe, da habe sie ihm den Rücken gekehrt und nichts mehr von ihm hören wollen. Wir

glauben auch, wenn unsere orthodoxen Pastoren die Glaubenslehren nicht mehr als materiale, wirkliche Wahrheit, sondern als Ideale im Sinne Lange's verkünden wollten, so wären sie sammt und sonders verloren, und unerwartet schnell würde man dann den Antrag auf Aufhebung des Kultusbüdgets, der im Jahre 1882 gestellt wurde, vom Kantonsrath und Volk des Kantons Zürich angenommen sehen.

Wir würden nun aber ein Unrecht thun, wollten wir hiemit die Kritik über den Standpunkt des Ideals abgeschlossen glauben. Wenn die überlieferten religiösen Gebilde die Uebertragung auf das Gebiet der Dichtung nicht zu ertragen vermögen, so vermögen dies, wie wir schon angedeutet haben, vielleicht andere, neu zu schaffende. Und Lange hat in der That im Standpunkt des Ideals weniger eine Zufluchtsstätte der ersteren, als eine Burg der letzteren schaffen wollen. Er unternimmt es keineswegs, diese neue Ideenwelt selbst zu produziren, welche die Zukunft zu fordern scheint; er betrachtet sich gleichsam nur als den Pionier, welcher „dem Grösseren, der da kommen soll, die Straßen bahnt und die Steige richtig macht." Es wäre fatal für den Verfasser dieser Arbeit, wenn er der Illusion bezichtigt werden könnte, als wäre er im stande, diese Straße zu benützen. Aber auch auf diese Gefahr hin kann er der Versuchung nicht widerstehen, sich eine etwelchermaßen deutliche Vorstellung von dem Charakter zu bilden, den die Ideenwelt annehmen muß, um auch als Ideal ihr Leben fristen zu können. Damit dies möglich sei, müssen die kosmologischen Anschauungen alle Prätention aufgeben, in das Gebiet der persönlichen Wünsche und Hoffnungen hineinzuspielen und dem Menschen mehr zu bieten, als eine ästhetisch erhebende Anschauung des Weltganzen, alles Seienden. Die Ideen hingegen, die jenes Mehrere zu leisten berufen sind, die den Menschen über seine Zukunft beruhigen, in seinem Thun und Lassen leiten und für den Streit mit der Versuchung wappnen sollen, dürfen sich einzig und allein auf das menschliche Innenleben beziehen und ihr In-

halt soll so sein, daß die Kraft, die sie im Menschen zu wecken im stande sind, sie selber zur Wahrheit zu machen vermag.

Wir fühlen wohl, daß diese Worte Manchem sehr dunkel vorkommen mögen. Und weil wir ein „Feind der dunkeln Tiefen" sind, so sind wir uns auch der Verpflichtung wohl bewußt, uns näher zu erklären. Zum Glück nun liefert uns der Gedankenkreis des „Kantianismus" selber ein Beispiel, an dem wir ganz deutlich zeigen zu können hoffen, wie wir denn eigentlich unsere dunkeln Worte verstanden sehen wollen.

Wer die Geschichte der Philosophie einigermaßen überschaut, der weiß, daß namentlich in der Philosophie der Neuzeit keine Idee so sehr ein Gegenstand der philosophischen Diskussion und Polemik, so sehr ein Markstein der philosophischen Systeme und Parteien geworden ist, wie die Idee des freien Willens. Das menschliche Gemüth will dieser Idee nicht entrathen. Denn der Mensch scheint uns verloren zu sein, wenn sein Geist nicht in Freiheit über der Welt steht, wenn er vielmehr widerstandslos den oft so verderblichen Einflüssen derselben preisgegeben ist und demnach werden muß, was das Schicksal und die Verhältnisse seines Daseins aus ihm zu machen belieben. Aber so nothwendig für unser Gemüth die Idee des freien Willens ist, so unbrauchbar ist sie für die verstandesmäßige, wissenschaftliche Betrachtung des Menschenlebens. Denn ein Gegenstand unserer wissenschaftlichen, verstandesmäßigen Erfassung kann das Geistesleben der Menschen nur werden, wenn alle Erscheinungen desselben nach den unverbrüchlichen Gesetzen der Wissenschaft, nach dem Gesetz der Kausalität mit einander verbunden und so als eine ununterbrochene zusammenhängende Kette von Ursachen und Wirkungen dargestellt werden. Auch an dieser Stelle müssen wir auf Thomas Buckle aufmerksam machen, denn mit lichtvoller Klarheit und bahnbrechendem Radikalismus hat er es auseinander gesetzt, wie es gar keine Geschichtswissenschaft geben könne, so lange das Phantom des freien Willens noch in den Köpfen der Geschichtsforscher spuke, so lange man noch annehme, daß

die geistigen Vorgänge, zum Theil wenigstens, aus den unerforschten und unerforschbaren Tiefen der „Freiheit“ emporspringen, und man demgemäß darauf verzichten muß, für alle diese Vorgänge einen vollkommen zureichenden Grund zu finden in Faktoren, die für unsere Wissenschaft faßbar und erkennbar sind, wie z. B. in dem Einfluß, den Natur, gesellschaftliche Verhältnisse und der allgemeine geistige Volkszustand auf den Menschen ausüben.[63])

Wie mag man sich nun aus dieser Verlegenheit herauszuhelfen suchen? Wie mag man es zu stande bringen, dem Gemüth die Idee des freien Willens zu retten und zugleich gegen die Gesetze der Wissenschaft nicht zu verstoßen? Unter den Vorstellungen, die den geistigen und sittlichen Gesammtzustand eines Volkes mitbegründen, findet sich auch der Gedanke, daß der Mensch sich den Einwirkungen der Lebensverhältnisse und seiner menschlichen Umgebung nicht willenlos hingeben dürfe, daß er sie vielmehr mit überlegenem Geiste untersuchen und wenn nöthig mit überlegener Kraft von sich weisen und so sein Leben, sein Thun und Lassen *aus sich selbst* heraus bestimmen solle. Aber wohlverstanden: dieser Gedanke macht sich ursprünglich nicht geltend als die Behauptung, daß dies beim Menschen von Natur schon der Fall sei, sondern als *eine sittliche Forderung, daß es so werden solle.* Je mehr nun der ganze Geist einer Zeit, eines Volkes, einer Familie darauf angelegt ist, diese Forderung zu betonen, desto mehr Gewalt wird ihre Idee in den einzelnen Gemüthern erlangen, desto eher wird sie im Gährungsprozeß der sich entfaltenden jungen Geister ein Faktor werden, der alle andern überwiegt, desto selbstbewußter und freier wird der einzelne Mensch der Welt und den Mitmenschen gegenüber dastehen. Wenn wir ein Menschenleben „objektiv“, gleichsam von außen betrachten, so stellt sich uns die Idee der Freiheit nicht als wirkliche Wahrheit dar; denn auch diese Idee selber ist eine *Wirkung* natürlicher Ursachen, der Erziehung durch Elternhaus und Leben; aber sobald sie einmal

in uns Gestalt gewonnen hat, wird sie für uns wirkliche Wahrheit, je mächtiger wir sie umfassen, je mehr wir uns unter ihre Gewalt begeben.[64])

In ähnlicher Weise müssen sich nun die religiösen Ideen gestalten, wenn ihr Gedankeninhalt sich auf dem Standpunkt des Ideals nicht in Dunst auflösen soll. So insbesondere die Idee der göttlichen Vorsehung. Wir wissen ja: der Kritizismus verweigert ihr jede Stelle in der Erforschung der Welt und des Weltzusammenhangs. Wir mögen, so sagt derselbe, die Ursachen der für unser Schicksal und unsern Lebensgang entscheidenden Ereignisse auf den Wegen des Nachdenkens noch so weit zurück verfolgen, wir werden nur das gemüthlose, um uns sich nicht bekümmernde Zusammenspiel von natürlichen Ursachen und Wirkungen antreffen und nirgends auf die fürsorgende Hand Gottes stoßen, welche diese Ereignisse an unsichtbaren Fäden zu unserm Besten geleitet hat. Sollen trotzdem unsere Lebenserfahrungen und Lebensschicksale Boten der ewigen Güte, Erweisungen göttlicher Liebe sein, so muß demnach in uns selber die Kraft erstehen, die sie dazu macht. Man entscheide selber, ob dies möglich sei. Man denke sich einen Mann, durch Vorbild und Belehrung mit jener Ueberzeugung erfüllt, welche die Bewährung, Läuterung und Erfahrung, die wir von der Stätte überstandener Mühseligkeiten und geduldig getragenen Unglückes davontragen, über alles schätzt, was „die Welt uns geben und nehmen kann“; wird wohl diese Ueberzeugung seinen Charakter ebenso wunderbar zu stählen vermögen, wie der altprotestantische Vorsehungsglaube den Charakter eines Martin Luther und Oliver Cromwell zu stählen vermochte? Wird wohl die Ueberzeugung dem Manne die Kraft geben, muthig den Fährlichkeiten des Schicksals entgegenzusehen und sieghaft durch dieselben hindurchzugehen?

Zu den Ideen, deren das Menschengemüth nicht entrathen kann, welche die menschliche Gesellschaft zu ihrem Bestande nothwendig hat, gehört auch die Idee der Vergeltung, der

Nemesis, der über das Thun und Lassen der Menschen sich geltend machenden höheren Gerechtigkeit, welche die Tritte des bösen Menschen in die Nacht hinführt, den Weg der guten aber mit Licht erleuchtet. Schon im Alterthum der Anlaß nagender Zweifel, ist diese Idee nun vollends in der Gegenwart eine Verlegenheit für alle diejenigen geworden, welche um keinen Preis den Ruf einbüßen möchten, mit der modernen Weltanschauung auf gutem Fuße zu stehen. So vollständig wie der Idee der göttlichen Vorsehung wird ihr zwar das Existenzrecht von der verstandesmäßigen Weltauffassung nicht streitig gemacht. Aber es ist doch auch nur eine halbe Gültigkeit, die sie ihr läßt. Ein Rationalist alten Schlages mochte lange auf der Kanzel auseinandersetzen, wie die Sünde sich durch ihre natürlichen Folgen bestrafe, indem sie den Sünder um die Achtung der Mitmenschen, um die Gesundheit des Leibes, um die sichere und ehrenhafte Existenz bringe: den raffinirten Bösewicht überzeugte er nicht. Es ging derselbe beruhigt von dannen; denn er behielt sich vor, die öffentliche Meinung gleich andern mit etwelchem Aufwand von Pfiffigkeit und Selbstbeherrschung hinters Licht zu führen oder wenn nöthig sich getrost über dieselbe hinwegzusetzen; er vertraute auf den „Stahl" seines Körpers, der ihn auch in Sünden gesund bleiben und alt werden lasse — wie Manchen schon vor ihm; er pochte auf seine Umsicht und Lebenserfahrung, welche wohl zu erwägen wisse, was die Verhältnisse erlauben und was nicht. Sobald die Folgen der Sünde nur noch als die natürlich vermittelten Wirkungen der äußeren Handlungen des Menschen betrachtet und nicht mehr als die Werkzeuge und Richtersprüche angesehen werden, durch die ein allsehender, allwissender, allmächtiger Herzenskündiger seine Gerechtigkeit über uns geltend macht, verlieren sie sofort ein gutes Theil ihrer abschreckenden Wirkung, vermögen sie höchstens noch vor den gröbsten Ausschreitungen uns zu warnen, sind aber außer Stande, jene heilige Scheu vor dem Bösen in uns zu wecken, die das Heiligthum des Herzens unentweiht, den

Garten des Geistes unberührt erhält von dem versengenden Anhauch der Verderbniß. Wie will es nun der Kantianismus zu stande bringen, mit der naturwissenschaftlichen Erkenntniß, welche jenen Herzenskündiger nicht kennen will, auf gutem Fuße zu bleiben und zugleich diese heilige Scheu vor dem Bösen im Menschengeist zu erhalten und zu wecken? Unseres Erachtens steht ihm nur ein Ausweg offen: er muß durch ergreifende mächtige Darstellungen die Erhabenheit des „integer vitae scelerisque purus“, die Seligkeit einer unentweihten und unverdorbenen Gemüthsverfassung, die Herrlichkeit eines in edelm Geiste vollbrachten Lebens so sieghaft dem Menschen zum Bewußtsein bringen, daß derselbe darin die Perle sieht, für die man alles dahingeben kann, daß er aus diesem Grunde alles Böse weit von sich stößt mit tiefer Empfindung des alt-christlichen Wahlspruches: „Was hülfe es dem Menschen, so er die ganze Welt gewänne, nähme aber Schaden an seiner Seele?“ [65])

Nachdem wir an zwei Beispielen nachgewiesen haben, wie die Ideen der christlichen Religion sich umgestalten müßten, um auch auf dem Standpunkt des Ideals noch fortexistiren zu können, wird man uns davon dispensiren wollen, dies auch bei der Idee der Versöhnung, der Erlösung vom Schuldbewußtsein und bei der Idee der Unsterblichkeit zu thun. Nur über die Idee des Gottesreiches möge man uns noch einige Bemerkungen gestatten; denn für den Kantianismus, für Lange insbesondere, hat dieselbe eine erhöhte Bedeutung, ja sie dürfte so ziemlich das Centrum des Ideenkreises bilden, dessen Schöpfung Lange von der Zukunft erwartet. Schon im Eingang unserer Arbeit führten wir aus, wie nach der Meinung Lange's im kommenden Saeculum vor allem Eines sich vollziehen müsse: es sollen die schrillen Disharmonieen sich lösen, die das Geistesleben unsres Geschlechtes durchziehen; es sollen die klaffenden Klüfte sich schließen, welche die menschliche Gesellschaft durchklüften; es soll unser Geschlecht auf dem Boden größerer sozialer Harmonie und vor allem auf dem Boden eines

geeigneten Geistes- und Gemüthslebens sich zusammenfinden, Frieden, Ruhe und Hoffnung gewinnen können. Wir wissen, sein philosophischer Standpunkt verhindert Lange, von der materialen Wahrheit des Dichterwortes überzeugt zu sein:

Wir glauben an der Völker Heil, wie hoch sich Unrecht thürmet,
Ein Gott ist's, der zum Licht sie weckt, wie tief auch Finsterniß sie deckt,
Ein Gott ist's, der sie schirmet.

Es muß also auch hier des Menschen *eigene Kraft* sein, welche verwirklichen soll, was der Glaube erfaßt hat. So ergibt sich denn auf dem Standpunkt des Ideals die Aufgabe, das Bild zukünftiger Menschheitsvollendung so ergreifend vor dem Auge des Menschen leuchten zu lassen, daß die Gewalt, die der Mensch dabei verspürt, sieghaft seinen Egoismus und seine Trägheit überwindet und ihn befähigt, mitzuwirken und sich mitzubegeistern für den Zukunftsbau des Menschheitswohles, dessen Grundmauern schon über der Erde sichtbar sind, und dessen hochragende Zinnen man im Geiste schon leuchten sieht, umflossen vom Lichte der Vollendung.[66]) Aber es hat diese Idee eine Klippe zu vermeiden: sie darf nicht allzu konkret werden und soll nicht etwa mit einem sozialdemokratischen, staatssozialistischen oder manchesterlich-liberalen Parteiprogramm eine verzweifelte Aehnlichkeit gewinnen. Wie die Religion das immer sein soll, muß sie dem Streit der Parteien entrückt sein; im allgemeinen, aber doch in mächtigem Weckrufe, an die edeln Seiten, an die hochherzigen Triebe des Menschenherzens appellirend, soll sie ein Leitstern sein, dem Alle nachstreben, von dem Keiner sich abwendet.

* * *

Wir konnten uns nicht versagen, über die Gestaltung der Ideale Lange's uns Rechenschaft zu geben, und müssen uns nun beeilen, ein Geständniß abzulegen. Wir würden uns keineswegs verwundern, wenn da und dort ein Leser, der diese Rechenschaft vernommen hat, unmuthig diese Schrift aus der Hand legen und

finden würde: der Standpunkt des Ideals laufe also auf ein paar sentimentale, fadenscheinige und unstichhaltige Phrasen hinaus,[66a]) und um eines so ärmlichen Resultates willen sei es nicht der Mühe werth gewesen, ein so mühsames Werk wie die „Geschichte und Kritik des Materialismus" zu unternehmen. Wir möchten aber doch zur Besonnenheit im Urtheil mahnen. Wenn auch in der That die Sätze, in denen wir die von Lange erwartete Idealwelt skizzirt haben, unstichhaltig und dürftig erscheinen mögen, so ist damit über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Sache noch nicht entschieden. Lange selber bezeichnet den Mythus, d. h. die Darstellung ethischer Ideen in typischen persönlichen Gestalten und Erlebnissen, als die zukünftige Form der Idealverkündigung.[67]) Wer will nun so absprechend sein und zum voraus behaupten, daß der Mythus niemals im stande sein werde, dem Ideal so viel Gestalt und Gewalt zu geben, daß der Menschengeist davon wie von übernatürlicher Macht ergriffen und in seiner ganzen Lebensführung geleitet und bestimmt wird, daß in der That die Welt der egoistischen Gedanken und Triebe aus den Angeln gehoben und eine bessere Zeit für die Menschen herbeigeführt werde?

Das freilich müssen wir zum Schlusse nochmals wiederholen: Lange hat die Aufgabe nicht vollendet, die er bloß in Sicht stellen wollte, das Ideal nicht ausgestaltet, für das er bloß den Standpunkt zu fixiren suchte. Wir müssen noch eines Andern warten, wenn über den Völkern, die „im materialistischen Dunkel harren" ein neues Licht aufgehen soll. Aber wir dürfen diesen Mangel Lange um so weniger zum Vorwurf machen, als er ja loyal und zartsinnig genug ist, eindringlich vor jener Voreiligkeit zu warnen,[68]) die das Alte zerstören will, bevor das Neue aufgebaut ist, die das Licht der christlichen Ideale auslöschen will, bevor die Sonne der neuen oder umgestalteten alten Idealwelt am Horizont der Menschheit emporgestiegen ist.

Und nicht bloß diese Loyalität und Toleranz ist es, welche die Vertreter des Christenthums mit dem Geschichtsschreiber des

Materialismus aussöhnen dürfte. Sie werden auch die Entschiedenheit nicht gering anschlagen, mit welcher derselbe Zeugniß ablegt für die Nothwendigkeit, die Welt der materialistischen Anschauung durch eine Idealwelt zu ergänzen, [69]) Zeugniß ablegt von Unfähigkeit des Materialismus, das bessere Wesen im Menschen zu befriedigen und die Zukunft zum Heile unseres Geschlechtes zu gestalten. Denn dieses Zeugniß wiegt doppelt und dreifach im Munde eines Mannes, der seiner Ueberzeugung so große Opfer gebracht hat, der die berechtigten Konsequenzen des Materialismus so unerbittlich durchgedacht und gezogen hat, wie kaum ein Anderer, und der nun doch dazu gekommen ist, dem Ideal eine Stätte zu bereiten und einen Tempel zu bauen.

Anmerkungen.

[1]) Die von den Sophisten zum Theil verschuldete Auflösung aller ethischen Anschauungen schildert in trefflicher Weise Laas, Idealismus und Positivismus II, 2—7.

[2]) Kampf gegen den Aberglauben ist namentlich die Tendenz des Lehrgedichtes von Titus Lucretius Carus „de rerum natura“ (namentlich I. Buch 62—101 und Buch III). Aus ähnlichem Geist in ähnlicher Zeit ist das Système de la nature des Barons von Holbach entstanden.

[3]) Liebig „Ueber Francis Bacon von Verulam und die Methode der Naturforschung.“

[3a]) p. 443, Z. 21—27. (Ich citire die „Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins“ nach der zweiten Auflage.)

[4]) Die nachfolgenden biographischen Notizen verdanke ich zum Theil mündlichen Mittheilungen, zum Theil sind sie der von H. Cohen geschriebenen Vorrede zur IV. Auflage der „Geschichte des Materialismus“ entnommen.

[5]) Diese kurze Skizze der Sozialtheorie Lange's ist nicht bloß aus seiner „Geschichte des Materialismus“ (ich citire diese nach der III. Auflage) zusammengestellt, sondern auch aus seiner „Arbeiterfrage“ (III. Auflage) und aus seiner Schrift „John Stuart Mill's Ansichten über die soziale Frage.“

[6]) II, 456, Zeile 3—20.

[7]) II, 460—461 und 471 von Z. 16 an.

[8]) II, 467, Z. 20—28.

[9]) II, 469.

[10]) II, 469, Z. 36—39 und 470, Z. 1—23.

[11]) II, 472—473.

[12]) II, 478, Z. 30—36, 480 unten bis 481, auch Arbeiterfrage, namentlich 263—278.

Wer diese Stellen aufmerksam liest, dem muß auffallen, daß Lange, der sonst die Abschweifungen keineswegs ängstlich meidet, es durchaus

unterläßt, in prinzipieller Weise auf die rechtsphilosophische Centralfrage nach dem obersten Prinzip der Gesetzgebung und Rechtsbildung einzugehen. Freilich wäre er damit an ein äußerst dorniges Thema herangetreten, über welches auch zur Stunde noch eine lebhafte wissenschaftliche Diskussion waltet, ohne für absehbare Zeit eine, allgemeiner Anerkennung sich erfreuende Entscheidung zu versprechen. Die berühmte These Jeremy Benthams, das Zusammenleben der Menschen sei so zu ordnen, daß dabei das höchstmögliche Glück der größtmöglichen Zahl resultire, erfährt namentlich bei den deutschen Ethikern Kritik und Widerspruch.

In einer mit Hartmann'scher Schärfe geschriebenen, aber durch Spitzfindigkeiten entstellten und durch seinen Pessimismus verdrehten Auseinandersetzung (das sittliche Bewußtsein pag. 499—520) sucht Hartmann darzuthun, daß das Bentham'sche Prinzip eine gleiche Vertheilung der Glücksmittel (die Nationalökonomen würden sagen: des Nationaleinkommens) unter alle Individuen verlange, indem, wie er in einer Anmerkung pag. 502 begründend bemerkt, eine Berücksichtigung des Verdienstes und der Tüchtigkeit durch Zutheilung einer erhöhten Quote sich aus dem sozial-eudämonistischen Prinzip heraus nicht rechtfertigen ließe. Als ob nicht die distributive Gerechtigkeit, welche die Menschen nach Maßgabe ihrer verschiedenen Leistungen verschieden belohnt, die Thatkraft spornen, die Arbeit erfolgreicher machen und so den Betrag der zu ertheilenden Glücksmittel erhöhen würde! So gelingt es denn Hartmann, als die unausweichliche Folge einer konsequenten Anwendung des Bentham'schen Moralprinzips die Installation einer rohen Sozialdemokratie hinzustellen, bei der für die höheren Kulturgüter Produzenten sowohl als Konsumenten mit der Zeit je länger je entschiedener in Abgang kommen würden und die Menschheit auf die Stufe der Verthierung zurückkehren müßte!

W. Wundt findet das Bentham'sche Prinzip in doppelter Hinsicht ungenügend. Es ist zu unbestimmt, indem man sich fragen mag, ob das Maximum der Glückseligkeit durch Steigerung der Lustintensität einer Minorität oder durch die Verbreitung eines bescheidenen Maßes von Glück über Alle zu erreichen sei (Wundt, Ethik pag. 337, Z. 10—18). Von dieser Frage sagt indeß Herbert Spencer (Th. d. Eth. § 85), daß sie nach dem Sinn und Geist der Bentham'schen Philosophie nur zu Gunsten der zweiten Alternative gelöst werden könne (vgl. indessen Wundt, Ethik pag. 337—338). Sodann aber glaubt Wundt dem Bentham'schen Prinzip die motivirende Kraft absprechen zu sollen; die Förderung eines bei näherer Betrachtung in eine Anzahl einzelner individueller Glückseligkeiten sich zersplitternden Gemeinwohles sei kein Ziel, für das sich ein menschliches Herz zu begeistern vermöge (Ethik pag. 339). Es ist ein Hauptgedanke der Wundt'schen Ethik, daß dem Gesammtwohl

ein Werth zukomme, der unabhängig sei vom Glück der in der Gesammtheit eingeschlossenen Individuen (pag. 428—431), wogegen freilich ein Einwand naheliegt. Nicht der Gesammtheit als solcher, sondern nur dem Individuum kommt ja Bewußtsein zu, und es ist nicht abzusehen, wie ein Wohl, das sich nicht in einem Bewußtsein reflektirt, einen Werth und zwar einen erhöhten Werth haben sollte. (Vgl. Laas, Zurechnung und Vergeltung, Vierteljahrszeitschrift für wissenschaftliche Philosophie, Jahrgang 1881, III. Heft, pag. 338; ferner: Sigwart, Vorfragen der Ethik, pag. 17, Z. 6—16.)

Aber auch von Seiten seiner englischen Landsleute erfährt Bentham Kritik. Spencer faßt Bentham und Mill in straffer Weise bei ihrem Worte, daß bei der Vertheilung des Glückes „Jeder für Einen und Keiner mehr als für Einen zu gelten habe", und deducirt nun in § 85 d. Th. d. Ethik aus diesem Satze eine gleiche Vertheilung der Glücksmittel an alle Individuen ohne Unterschied. Dabei aber würde erst der Zweck einer Maximation der Glückseligkeit nicht erreicht, da sich eine ungleiche Vertheilung der Glücksmittel denken ließe, die sich der verschieden gearteten Lustempfänglichkeit der verschiedenen Individuen anpassen und nur so die vorhandenen Glücksmittel ökonomischer verwerthen und mehr Glück mit denselben herstellen würde. Die Zeilen 24—28 von pag. 241 möchten den Anschein erwecken, als ob auch Spencer gleich wie Hartmann gegen den „Sozialeudämonismus" mit der oberflächlichen Behauptung zu Felde zöge, als verbiete eine konsequente Anwendung des Bentham'schen Prinzips eine Auslohnung der Menschen mit Rücksicht auf das Verdienst d. h. auf die Arbeitsleistung. Bei Spencer ist aber diese Behauptung genau genommen nicht gegen das Prinzip selber gerichtet, sondern nur gegen das von Bentham und Mill an das Prinzip geknüpfte und zudem von Spencer in seinem Sinn entschieden gepreßte Corollar, wonach bei der Vertheilung „Jeder für Einen und Niemand für mehr als Einen gelten solle". Daß Spencer einsieht, wie eine Erhaltung des Maximums des Glücks auf die Länge eine verschiedene Auslohnung nach den Rücksichten der distributiven Gerechtigkeit verlangt, geht hervor aus pag. 242, Z. 10—12.

Von einer andern Seite greift Spencer den Sozialeudämonismus oder, um mich eines kunstmäßigeren Ausdruckes zu bedienen, den universalistischen Hedonismus im IX. Kapitel, pag. 164—189 an. Die Menschen — so lassen sich die betreffenden Ausführungen in ihrem Hauptgedanken resumiren — weichen in ihrer Lustempfänglichkeit von einander ab, indem die Einen diese, die Andern jene Art von Lust vorziehen. Darum läßt sich keine Uebereinstimmung herstellen über die Art des Glückes, auf dessen Herstellung und Ermöglichung die Regelung des

menschlichen Zusammenlebens berechnet werden soll. Eine Gesellschaftsordnung z. B., welche auch die Pflege intellektueller und ästhetischer Freuden in ihrem Plan aufgenommen hat, mag allerdings für die intellektuell und ästhetisch begabten Individuen die beste sein. d. h. die höchstmögliche Glückseligkeit sicherstellen. Die andern hingegen, denen jene feineren Empfänglichkeiten abgehen, mögen sich beklagen, daß die Gesellschaftsordnung für sie den Zweck verfehle und ein ihnen fremdes Glücksideal verfolge. Ohne Zweifel ist dieser Einwand der stichhaltigste unter allen, die gegen den universalistischen Hedonismus vorgebracht werden.

Welches ist nun aber die neue und bessere prinzipielle Leitung menschlichen Lebens, durch welche Spencer das nach seiner Meinung unbrauchbare Bentham'sche Prinzip ersetzen will? Für einen Sozialeudämonisten muß es eine Genugthuung sein, zu sehen, wie die Auskunft, die Spencer uns hierüber gibt, unzweifelhaft die schwächste Partie seines ethischen Werkes ist, dem man sonst bei gründlichem und vorurtheilsfreiem Studium seine Bewunderung kaum wird versagen können. Die Regelung des menschlichen Handelns durch die Autorität der Gemeinschaft hat — nach Spencer — keine andere Aufgabe, als dafür zu sorgen, daß eine allgemeine, unter allen Umständen unerläßliche Bedingung erfüllt werde, die einem jeden Individuum ermöglicht, „nach seiner eigenen Façon selig zu werden", d. h. das ihm eigenthümliche, seiner speziellen Lustempfänglichkeit entsprechende Maximum von Glückseligkeit, sein besonderes Glücksideal zu verwirklichen. Welches ist nun diese Bedingung? Allen Individuen sollen im Streben nach Befriedigung ihrer Bedürfnisse die gleichen Schranken auferlegt werden! (Wer erinnert sich da nicht an das rechtsphilosophische Diktum Kants, wornach die Freiheit eines Jeden so eingeschränkt werden soll, daß sie mit der Freiheit aller Andern bestehen kann?) Und wann ist jener Bedingung ein Genüge geleistet? Die Antwort lautet: „wenn die Verträge erfüllt werden," und sieht man näher zu, so ergibt sich, daß die, nach Spencer, in der Einhaltung der Verträge bestehende soziale Gerechtigkeit auf nichts weiteres hinausläuft, als auf eine strikte Aufrechterhaltung der auf dem Boden der bestehenden individualistischen Gesellschaftsordnung aus dem ökonomischen Verkehr der Individuen sich ergebenden Rechts-, Einkommens- und Eigenthumsverhältnisse. Spencer hegt nämlich die Ueberzeugung, daß hiebei Jedem das Seine gesichert sei, jede Arbeit nach ihrem gesellschaftlichen Werth belohnt und der bei dieser Arbeit aufgewendeten Kraft der entsprechende Ersatz zugeführt werde. Wie in dem thierischen Organismus in Folge der Wirksamkeit des vasomotorischen Nervenapparates einem jeden Organ eine seiner aufgewandten funktionellen Arbeit angepaßte

Blutmenge zugeführt wird, so regulirt auch im sozialen Organismus das Gesetz von Angebot und Nachfrage die Einkommensvertheilung in der Weise, daß jeder Arbeitszweig mit einer der aufgewendeten Arbeitskraft proportionalen Quote des Nationaleinkommens ausgelohnt wird. Auf solche Weise wird Jedem das Seine gesichert und jedem Gliede der Gemeinschaft in gleichem Maße freie Bahn geöffnet für seine Bestrebungen, so daß, weil allen Molekülen der Gesellschaftsmasse dieselbe Einengung ihres Bewegungsspielraumes auferlegt ist, das innere Gleichgewicht der Masse gewahrt bleibt, dessen Störung lokale Spannungen, Risse und schließlich ein Auseinanderfallen der Masse zur Folge haben müßte.

Ich gedenke mich hier weder auf eine Kritik der individualistischen Gesellschaftsordnung einzulassen, noch auch eine Beurtheilung jener von Spencer (besonders in seiner Soziologie) und von Schäffle (I. Band von „Bau und Leben des sozialen Körpers") beliebten Vergleichung des sozialen mit dem thierischen Organismus zu unternehmen. (Vgl. Laas, Zurechnung und Vergeltung, Z. f. w. Ph. 1881, III. Heft 332—334, und Lotze, praktische Philosophie, pag. 43.) Ich möchte nur kurz auf den Grundirrthum im Spencer'schen Analogiebeweis hinweisen. Man mag vielleicht zuzugeben bereit sein, daß die Wirkungen des Verkehrsgesetzes von Angebot und Nachfrage stetsfort für eine Bezahlung des Arbeits-produktes bürgen, die in — annähernd — richtigem Verhältniß steht zu dem für die Erstellung des Produktes nothwendigen Arbeitsmaße. Allein damit ist noch nicht gesagt, daß auch alle unter den Produzenten gemäß dem gesellschaftlichen Werth ihrer Arbeit ausgelohnt werden. Dies letztere wäre als nothwendige Konsequenz gegeben, wenn der Produzent eines Arbeitsproduktes dieses immer auch selber auf den Markt bringen würde, was jedoch bei dem allenthalben überhandnehmenden Großbetriebe je länger je weniger der Fall ist. Nur ein Theil der an der Produktion betheiligten Personen, nämlich die Unternehmer, welche die Produkte in den Handel bringen, stehen unter den Wirkungen des „physiologischen Vertrages", den Spencer auch im sozialen Organismus sich vollziehen sieht; sie mögen für ihre in den Handel gebrachten Produkte einen der Arbeit entsprechenden, und darum „gerechten" Preis ausbezahlt erhalten; aber ich kann nicht absehen, wie der physiologische Vertrag auch eine gerechte Vertheilung des auf den Gewerbszweig entfallenden Einkommens unter Unternehmer und Arbeiter zu sichern vermöge. Wenn diese gerechte Vertheilung thatsächlich statthaben sollte, so ist sie jedenfalls andern Ursachen zu verdanken. Die vorstehenden Erwägungen haben natürlich nicht die Absicht und nicht die Prätention, die Ungerechtigkeit der individualistischen Gesellschaftsordnung in's Licht zu

setzen; aber sie dürften einleuchtend machen, daß man mit dem Spencerschen Analogiebeweis ihre Gerechtigkeit nicht nachweisen kann.

Dem Leser wird es bereits aufgefallen sein, in welch' direktem Gegensatze der individualistische Optimismus Spencers steht zu der im Texte dieser Broschüre wiedergegebenen und in den zitirten Stellen von Lange entwickelten Sozialtheorie. Weit davon entfernt, Jedem das Seine zu geben, ist — nach Lange — die individualistische Gesellschaftsordnung dazu angethan, die Einen unter den Menschen zum Gegenstand der Ausbeutung für die Andern zu machen, und so wenig ist dabei für die Erhaltung des innern sozialen Gleichgewichts gesorgt, daß die Welt sogar mit einem sozialen Erdbeben sich bedroht sieht. —

Mit einigen Worten sei hier auch noch der Korrektur gedacht, die Leslie Stephen (Science of Ethics pag. 359—371) an dem Bentham'schen Prinzip anbringt. Der Grundgedanke, den ich mit Mühe aus seinen schwerverständlichen betreffenden Ausführungen herauszuschälen vermochte, läßt sich folgendermaßen darstellen:

Die Formel vom „höchstmöglichen Glück der größtmöglichen Zahl" kann nicht als ein richtiger Ausdruck gelten für das eine Ziel, dem alle Fortschritte des menschlichen Gemeinschaftslebens zustreben, für den Richtpunkt, nach dem sich alle soziale Verbesserung richtet. Die verschiedenen Grade sozialer Vervollkommnung stellen sich bei näherem Zusehen nicht als ebensoviele und ebensogroße Abstände von dem einen unverrückbaren Ideal dar, das in dem höchsten Glück gegeben sein soll. Einfach deswegen nicht, weil mit dem Fortschritt der Gesellschaft die Instinkte ihrer Glieder d. h. nach Befriedigung verlangenden Lustempfänglichkeiten sich verändern und so auch das Ideal des erreichbaren Glückseligkeitsmaximums in stetem Wechsel begriffen ist. Als die Anforderung, dem die Gesellschaft auf allen Stadien ihrer Entwicklung zu entsprechen hat, als die Richtschnur, die immer über den Werth oder Unwerth einer sozialen Veränderung entscheidet, hat vielmehr zu gelten: die Gesundheit der Gesellschaft, ihre höchste Lebenskraft. Man mag jedoch diese Auseinandersetzungen Stephen's sich noch so lange zurechtlegen, man wird doch nicht den Eindruck los, daß Wundt das Moralprinzip Leslie Stephen's mit vollem Recht eine „vage biologische Analogie" nennt. (Ethik pag. 347, Z. 24.)

Zum Schlusse dieser Erörterungen will ich versuchen, in höchst summarischer Weise diejenige Fassung des obersten Moralprinzips zu skizziren, die mir den gegen die Bentham'sche Formel erhobenen Einwendungen am besten zu begegnen scheint. Jeder gesellschaftliche Organismus (Leslie Stephens: social tissue) hat den Wettkampf mit andern gesellschaftlichen Organismen um Ausbreitung zu bestehen, wenn er nicht von der Bildfläche

verschwinden soll. Dementsprechend muß das innere Leben des Organismus so geregelt werden, daß dabei ein Maximum von Leben und Lebenskraft für die Zukunft sichergestellt wird. Zu diesem Zwecke muß 1) die Produktivität der menschlichen Arbeit möglichst gesteigert, und 2) der Arbeitsertrag möglichst im Sinne des Ersatzes der bei der Produktion verbrauchten Kraft verwendet werden. Gegen das erste dieser Gebote wird gesündiget, wenn die Menschen ohne Rücksicht auf ihre Arbeitsleistung gleiche Quoten des allgemeinen Arbeitsertrages zugemessen erhalten, wodurch der individuellen Strebsamkeit der Nerv durchschnitten wird. Das zweite Gebot hingegen ist außer Acht gesetzt, wenn eine Minorität einen so großen Theil des Nationaleinkommens an sich ziehen kann, daß sie in Versuchung kommt, in kraftverzehrender Weise im Genusse desselben zu schwelgen, während der Minderheit die Mittel hinreichenden Kraftersatzes fehlen. Die ideale Aufgabe der Rechtsbildung und Sozialorganisation wäre also, die arbeitspornende Ungleichheit und die vergeudungverhindernde Gleichheit so miteinander in's Gleichgewicht zu setzen, daß dabei Forterhaltung eines Maximums von Kraft resultirte.

Ich überlasse es dem philosophischen Leser, zu erwägen:

a) wie die Lösung dieser Aufgabe bei der thatsächlichen psychologischen Beschaffenheit des Menschen die Beibehaltung des Privateigenthums in bedeutendem Umfange und diejenige des Erbrechtes mindestens in direkter Descendenz erfordern würde;

b) wie sich aus dem aufgestellten Moralprinzip heraus die Pflege der Wissenschaften ganz leicht, ja auch die Pflege der ästhetischen Interessen rechtfertigen ließe, was Bentham bekanntlich nur mit Mühe gelungen ist;

c) inwiefern dieses Moralprinzip sicher gestellt ist vor den gegen die Bentham'sche Formel vorgebrachten Einwänden;

d) wie eine nach diesem Moralprinzip geordnete Gesellschaft sich eines stabilen inneren Gleichgewichtes erfreuen würde, und

e) wie an Hand der von Herbert Spencer in Th. d. Eth. § 64—68, Prinzipien der Psychologie (§ 122—128) entwickelten psychologischen Adaptationstheorie sich plausibel machen ließe, daß jene Gesellschaft auch die höchstmögliche Glückseligkeit erlangt hätte.

[12a]) In engem Anschluß an den antiken Sprachgebrauch versteht Lange unter Pleonexie jene Gesinnung, die ihr Vergnügen darin sucht, Andere in der Anhäufung der Genußmittel und in der Schaustellung derselben zu übertreffen. Nimmt diese auf's gegenseitige Vergleichen und Uebertreffen im Genuß ausgehende Gesinnung in einer Gesellschaft überhand, so wird, wie Lange II, 458 ausführt, das Maß der empfundenen

Befriedigung auch bei rapidem Steigen der Masse der Genußmittel nicht erhöht werden.

[13]) II, 479.

[14]) II, 482 unten.

[15]) II, 482 oben, auch „Arbeiterfrage" 297—322.

Das Werk des Amerikaners Henri George „Fortschritt und Armuth", das in den letzten Jahren auch in Europa so viel Aufsehen erregt hat, leitet alles soziale Elend aus dem Privatbesitz an Grund und Boden und dem ungerechten Gewinn der Bodenrente ab (Prioritätsrente), der den Grundbesitzern mühelos in den Schooß fällt. Eine Expropriation des Grunds und Bodens zu Gunsten der Gesammtheit und der freiere Zugang zu dieser natürlichen Produktionsgelegenheit auf Grund von Staatspacht würde, nach George, die Lage der landwirthschaftlichen Arbeiter so sehr verbessern, daß alle Arbeitskräfte in erster Linie der Urproduktion sich zuwenden würden und die Industrie, um Arbeiter zu bekommen, einen Lohn bezahlen müßte, der dem reellen Werth der Arbeit ungefähr gleichkäme. Dann wäre also, ohne wesentliche Umänderung der bestehenden Gesellschaftsorganisation, ohne staatliche Leitung und Auslohnung der Arbeit, für eine gerechte Vertheilung des Nationaleinkommens gesorgt; der „physiologische Vertrag" würde seine Gerechtigkeit schaffenden Wirkungen nicht mehr bloß zu Gunsten der Arbeitszweige, der Gewerbe als solchen, sondern auch zu Gunsten aller in diesen Zweigen beschäftigten Individuen geltend machen. Auf dem Versprechen, unter Beibehaltung der individualistischen Produktionsweise allem sozialen Elend abzuhelfen, beruht der Zauber des Buches von Henri George; denn die Sozialdemokratie, „wie sie im Buche steht", macht eben wegen der von ihr in Aussicht gestellten Aufhebung der individuellen Freiheit durch behördliche Reglementirung alles menschlichen Thuns und Treibens einen so abschreckenden Eindruck auf Alle, denen es bei der gegenwärtigen Ordnung der Dinge einigermaßen leidlich geht.

Die Aufhebung des Privateigenthums an Grund und Boden nimmt auch Herbert Spencer für eine fernere Zukunft in Aussicht. (Prinzipien der Soziologie, III. Band, pag. 654—655.) Vgl. auch Paulsen, System der Ethik, 1889, pag. 652—654.

[16]) II, 482 unten, 483 oben, 471 unten.

[17]) II, 483.

[18]) II, 483, Z. 27—35; 478, Z. 17—29.

Auch Alexander Bain (the emotions and the will, third edition, pag. 118) deutet an, daß die Sympathie erschwert oder verunmöglicht werde durch eine Verschiedenheit der Lebensumstände, die eine entsprechende Verschiedenheit der Gefühls- und Denkweise im Gefolge habe.

Unwillkürlich erinnert man sich hier an eine geistreiche Stelle in Macaulay's Geschichte von England. Nachdem Macaulay die außerordentlich zartfühlende Art geschildert hat, in der Ludwig XIV. den vertriebenen König von England, Jakob II., in Frankreich empfing, drängt sich ihm die Frage auf, wie es doch möglich war, daß derselbe Mann, der für den fremden König so viel Sympathie hatte, sein eigenes Volk so rücksichtslos in Noth und Armuth stürzen konnte. Die Antwort, die er sich hierauf gibt, stimmt mit den Anschauungen Lange's und Bain's überein. Ludwig XIV. war durch seine Lebensumstände der Gefühlsgemeinschaft mit der großen Menge so weit entrückt, daß die Leiden derselben ihn kaum so sehr affizirten, wie die Schmerzen eines Karrengauls einen gewöhnlichen Menschen.

18a) II, 473, 10—16.

19) II, 483 unten und 484.

20) II, 484, 489—455, Z. 24—29, 474, 15—18.

20a) II, 473, Z. 32—39; II, 474, Z. 20—23.

21) II, 476, Z. 21—23 und 474 oben.

21a) II, 511 unten bis 512 oben.

21b) II, 485, Z. 17—23.

22) II, 454, Z. 6—9. Vgl. Wundt, Ethik 289—291.

23) Alter und neuer Glaube, 6. Aufl., pag. 263—267 u. a. a. O.

24) II, 497 oben.

25) II, 538, Z. 24—33.

26) II, 491, Z. 19—25.

27) II, 462 unten; 463, Z. 18—32.

Was Lange hier über das Wesen und den Ursprung des Egoismus, über den theilweise egoistischen Charakter der Sympathie, über die „Versenkung in die Anschauung", „die stille und beständige Uebertragung unseres Bewußtseins auf das Objekt" sagt, entbehrt der wünschbaren Schärfe und Klarheit, und es liegt dies wohl nicht bloß an der gedrängten Kürze der betreffenden Auseinandersetzungen, sondern unter anderem auch daran, daß Lange hier in ganz unmotivirter Weise seine kantianisirende Erkenntnißtheorie in die Erörterung einer Frage hineinspielen läßt, die rein ethisch-psychologischer Natur ist.

Woher kommt der Egoismus? frägt Lange. Den logischen Absichten der citirten Stellen hätte es ebensogut entsprochen, zu fragen: Warum belegen wir gewisse Triebe, gewisse Lustempfänglichkeiten des Menschen und gewisse menschliche Charaktere mit dem Scheltwort „egoistisch"? Die zureichende Antwort lautet: Eine Lustempfänglichkeit (ein „Instinkt", wie Leslie Stephen sagt) heißt egoistisch, weil ein menschliches Individuum, wenn es dieselbe zu befriedigen sucht, sehr oft, ja unter gewissen

Umständen fast mit Nothwendigkeit dazu kommt, andere Individuen von der gleichen Befriedigung auszuschließen und sie an ihrem Wohl zu schädigen. Solcher Art ist namentlich der Erwerbstrieb, auch der Rachetrieb, in gewissem Sinne auch der Geschlechtstrieb und der Ehrtrieb. Und ein menschlicher Charakter ist egoistisch, wenn jene ausschließenden, zum feindlichen Konflikt mit andern Individuen führenden Lustempfänglichkeiten in besonderer Stärke ausgebildet sind, ohne in anders gearteten Trieben ein Gegengewicht zu finden.

Die normale menschliche Natur besitzt nämlich eine Lustempfänglichkeit, die nicht egoistisch, ausschließend, sondern gemeinnützig ist, indem das Individuum sie nur dadurch befriedigen kann, daß es auch dem Andern Befriedigung verschafft. Ich meine die Sympathie. Dieselbe beruht im wesentlichen auf dem psychischen Gesetze der Association. Vermöge der Association tauchen bei unserer Beobachtung des äußern Ausdrucks oder der Ursachen fremder Gemüthsbewegungen, fremder Freuden und Schmerzen in unserm eigenen Geiste dieselben Gefühle und Gemüthsbewegungen auf, und zwar haben wir dabei ein Bewußtsein davon, daß diese unsere Gefühle eine Wiedergabe der in diesem Augenblicke im Bewußtsein des Andern vorhandenen Gefühle und Gemüthsbewegungen seien. Die Freude des Andern ist also auch für uns eine Freude, sein Schmerz auch für uns ein Schmerz. Entsprechend dem allgemeinen Gesetz des Willens suchen wir nun die mitgefühlte Freude zu bewahren und insbesondere suchen wir vom mitgefühlten Leide uns zu befreien. Solche Befreiung vom mitgefühlten Leide kann manchmal auf eine ganz bequeme Weise bewerkstelligt werden. Man verbiete sich, die Ursachen und Zeichen fremden Leides weiter zu beobachten, an die leidenden Mitmenschen weiter zu denken, so wird auch das mitgefühlte Leid von uns weichen. Indessen gibt es mancherlei Umstände, unter denen es nicht möglich ist, jenen bequemen Weg zu betreten. Vielleicht ist der Anblick des verzerrten Angesichts eines Leidenden unverrückbar uns vor Augen gestellt oder der Gedanke an den Mitmenschen, der jetzt leidet, ist so sehr mit unserer ganzen geistigen Welt verflochten, daß wir nur unter einer totalen Umgestaltung dieser letzteren den ersteren los werden können. In solchen Fällen können wir uns von unserm auf Mitgefühl beruhenden Schmerz nur durch die thätliche Hülfe befreien, die dem Schmerze des Andern abhilft. Man bemerke nun wohl: zu dieser thatkräftigen Hülfe werden wir durch den Trieb gedrängt, von unserm eigenen, auf Mitgefühl beruhenden Leide befreit zu werden, wie denn die neuere Psychologie nicht müde wird, zu betonen, daß die Handlungen des Menschen durch Gefühle und zwar durch seine eigenen Gefühle verursacht und bestimmt sind. Aber deßwegen die sympathischen Handlungen egoistisch nennen, sie mit den

wirklich egoistischen in einen Topf werfen zu wollen, dazu kann sich nur ein mangelhaftes Verständniß veranlaßt sehen; denn der mitfühlende Mensch ist eben so constituirt, daß er seine Befriedigung nicht mit Ausschluß, sondern nur mit Einschluß fremder Befriedigung suchen kann, daß er sein höchstes Glück nur durch eine Handlungsweise sichern kann, die auch das Glück des Andern fördert.

Bei diesem psychologischen Sachverhalte ist es mindestens sehr begreiflich, daß die neuere (von Theologie und Metaphysik) „unabhängige" Moraltheorie (Leslie Stephen, Bain, Laas, Gizyki u. s. w.) sich auf die Sympathie zu stützen sucht, (aber in anderer Weise als Adam Smith) indem sie in der Sympathie diejenige psychische Kraft sieht, welche jene wahrhafte Sittlichkeit hervorbringe, die das Sittengesetz auch in denjenigen Fällen nicht übertritt, wo keine Furcht vor zeitlichen und ewigen Strafen von dem Gesetzesbruche abhält. Das Sittengesetz will ja das menschliche Thun und Treiben derart regeln, daß das Glück des Einen dasjenige der Andern nicht ausschließt, sondern einschließt. Und da nun die Sympathie auf eben diese Wirkung hinarbeitet, warum soll sie nicht als die Quelle der Moralität, als die eigentliche sittliche Anlage des Menschen proklamirt werden können?

Ob die Sympathie-Moral in der That eine probehaltige sei, haben wir hier nicht zu untersuchen. Wohl aber liegt es in unserer Aufgabe, die Stichhaltigkeit der Bedenken zu prüfen, die Lange speziell gegen dieselbe erhebt, und uns zu fragen, ob er etwas Probehaltiges an ihre Stelle zu setzen wisse.

Obwohl die „Geschichte des Materialismus" II, 468 oben die Sympathie in Gegensatz zum Egoismus setzt, verdächtigt Lange sie doch II, 463 Z. 30 und 31 und II, 513 Z. 18—22 des Egoismus. An der letztern Stelle thut er dies indeß in einem genau und faßbar umschriebenen Sinn und mit diskutabelm Grunde. Er führt an, wie die Sympathie uns wohl zur Berücksichtigung bestimmter Personen und aus bekannten bestimmten Personen bestehender Gemeinschaften, der Familie z. B. bewegen könne, aber kein Auge habe für das Wohl des größeren Ganzen, für das Gedeihen eines Volkes und der gesammten Menschheit. Und doch stellt die Moral so oft die Anforderung an uns, aus Rücksicht für das Gedeihen des größeren Ganzen unserer Sympathie mit bestimmten uns nahestehenden Mitmenschen entgegenzuhandeln. In solchen Fällen läge also die Sympathie mit der Moral in Conflikt; es sei denn, daß man, im Widerspruch mit Lange, auch die Rücksicht auf das große Ganze aus der Sympathie abzuleiten vermöge. Leslie Stephen versucht dies, indem er (Science of Ethics, 112—120) ein großes Ganzes, den Staat z. B., als eine fiktive Person bezeichnet, für die man Mitgefühl hat, wie zu einer

wirklichen Person. Allein werkthätige Sympathie für eine fiktive Person ist etwas Unbegreifliches, denn, um mit fremden Gefühlen in einer Weise zu sympathisiren, die mich zu Thaten veranlaßt, muß ich an die Wirklichkeit dieser Gefühle glauben. Indeß scheint ein anderer Weg offen zu stehen, um die Rücksicht auf das große Ganze aus der Sympathie abzuleiten. Man widerspricht der Psychologie, namentlich der Spencer'schen, keineswegs, wenn man behauptet, daß eine abstrakte Repräsentation der durch das Mitgefühl mit bestimmten Personen erlangten Befriedigung sich an die Beobachtung derjenigen Regeln des Handelns knüpfe, von denen unsere überlegende Vernunft eine Mehrung menschlichen Wohles überhaupt sich versprechen mag. Zieht man dann noch die Erwägungen eines weitblickenden Egoismus in Betracht, die ebenfalls die Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung als höchst wünschenswerth erscheinen lassen, so hat man eine Erklärung der inneren Macht des Sittengesetzes, die vollständiger ist als die von Laas in „Idealismus und Positivismus" II, 229—230 gegebene.

Lange hingegen glaubt, die in der Sympathie gebotene Grundlage der Moral verschmähen zu sollen, und erblickt eine bessere „in dem Aufgehen in das Objekt," „in der Versenkung in die Anschauung", welche „der natürliche Keim alles dessen ist, was in der Moral unvergänglich und werth zu erhalten." (II, 463 Z. 21—24.) Was haben wir unter demjenigen zu verstehen, was Lange hier als den Keim der Moral bezeichnet? Eine „Hingabe an das Objekt" nennt er II, 467 Z. 18 auch die Sympathie, die er doch in der Grundlegung der Moral durch die „stille und beständige Uebertragung unseres Bewußtseins auf das Objekt der menschlichen Erscheinungswelt" ersetzen will. Und in der That kann man bei der Sympathie noch am allereheſten in einer verständlichen und stichhaltigen Weise von einer „Uebertragung unseres Bewußtseins auf das Objekt" sprechen, insofern wir uns bei der Sympathie an die Stelle eines Andern setzen und handeln, als wären wir dieser Andere. (Vgl. auch Alexander Bain, the emotions and the will, third edition, pag. 121.) Hingegen muß ich offen gestehen, daß meine „psychologischen und physiologischen" (II, 463 Z. 11) Kenntnisse nicht hinreichen, um mir klar zu machen, in welchem Sinne bei der Betrachtung von Objekten, die keine Sympathie erregen, von einer „Uebertragung unseres Bewußtseins auf das Objekt" gesprochen werden könne und inwiefern sich die bei der „Versenkung ins Objekt" empfundene „feinere" „Sinnen-" Freude (II, 463 Z. 6—7) von der egoistischen Freude dadurch unterscheide, daß sie „nicht mit dem Bilde des eigenen Körpers verschmolzen ist."

Setzen wir uns indeß über diese Bedenken hinweg und fragen wir uns, was unter einem „harmonischen, die Manigfaltigkeit

zur Einheit zusammenbindenden" (II, 540 Z. 8—9) Weltbilde zu verstehen sei, dessen Zustandekommen die „Versenkung ins Objekt" ermuntert „zur Bändigung des Egoismus, zur Ausbildung menschlicher Theilnahme und zum Vorwalten gemeinsamer Zwecke führt" (II, 463 unten), „das Uebergewicht der wilden Störungen der Triebe und der heftigeren Empfindungen von Lust und Schmerz beseitigt (II, 465 Z. 4—6) und „das Gemüth befreit und läutert" (II, 548 Z. 8).

Auf II, 463 unterscheidet Lange in sichtlicher Weise das „harmonisch gestaltete Bild" der Menschenwelt von dem harmonisch gestalteten einheitlichen Bilde der Welt überhaupt. Halten wir uns vorerst an das letztere. Wir machen uns sicherlich keiner Zudringlichkeit schuldig, wenn wir nach den Anforderungen fragen, denen ein Weltbild genügen muß, um als ein „harmonisches" gelten zu können. Der ganze Aufschluß, den wir hierüber bei Lange erhalten, findet sich ausgedrückt in dem Satze: „Alle Zusammenfassung folgt ästhetischen Prinzipien und jeder Schritt zum Ganzen ist ein Schritt zum Ideal," (II. 544 Z. 7—9.) Dem Leser wird dieser Aufschluß kaum genügen. Auf pag. 34 sucht diese Broschüre an Hand von Beispielen aus der Geschichte der Philosophie anzudeuten, wie ein einheitlich harmonisches Weltbild vor allem die Welt in einer Weise auffassen müßte, bei der alle Erscheinungen einem Gedanken sich widerspruchslos einfügen und alle Vorgänge der Welt als Mittel zu einem Zweck sich darstellen würden. Doch würde dies allein kaum genügen. Vollständig erbaulich wäre das Weltbild erst dann, wenn auch der die Erscheinungen zusammenfassende Gedanke und der die Vorgänge beherrschende Zweck uns erbauen würde, d. h. höheren oder niederen menschlichen Wünschen Befriedigung verspräche. Auch bei Lange schleicht sich diese Erkenntniß ein. Man sehe II, 541 nach, wodurch denn die Harmonie des Weltbildes gestört wird. Sie wird gestört durch Erscheinungen menschlichen Schmerzes und dessen Analoga, was alles für uns ein Hinderniß ist, die Welt als die Stätte und Gelegenheit menschlichen Glückes anzusehen. Ja, man mag füglich daran zweifeln, ob eine Weltauffassung, in der alles mit vollkommener Harmonie sich zusammenfügen würde, aber in einem uns unerbaulichen Gedanken und zu einem uns erschreckenden Zwecke, uns auch nur ästhetische Freude zu bereiten vermöchte. Auf jeden Fall müßte dies Leslie Stephen bestreiten, der Seite 332—339 seiner Ethik in scharfsinniger und geistreicher Weise darlegt, wie es sich bei den ästhetischen Freuden um die Befriedigung derselben Lustempfänglichkeiten handelt wie bei den übrigen Freuden, und nur der Modus der Befriedigung ein anderer ist.

Kehren wir aber zu Lange zurück, um ihm auf dem Wege seiner Ausführungen weiter zu folgen. Inwiefern kann die durch „harmonische"

Gestaltung des Weltbildes ermunterte „Versenkung in's Objekt" die Sittlichkeit hervorbringen und den Egoismus bändigen? Ganz unmöglich ist eine faßbare und stichhaltige Antwort auf diese Frage durchaus nicht. Die „Versenkung in's Objekt" mag nämlich in der That dazu dienen, die Gemeinschädlichkeit eines egoistischen Charakters zu mäßigen, indem sie die Energie seines Wesens ablenkt von den ausschließenden, Konflikte mit den Mitmenschen herbeiführenden Lustempfänglichkeiten und sie hinlenkt auf Genüsse, die zwar nicht wie die sympathetischen die Befriedigung Anderer mit einschließen, sie aber auch nicht ausschließen, indem man unbeschadet der vollen eigenen Befriedigung auch Andere daran kann theilnehmen lassen. So mag eine wenn auch nur dilettantische Beschäftigung mit Wissenschaft und Litteratur einen Kaufmann vor zügelloser Pleonexie und yankeemäßigem Protzenthum bewahren (man denke an den Sohn Salander in Gottfried Kellers „Martin Salander") und einen Staatsmann mit anständigem Gleichmuth wappnen bei der Gefahr des Sturzes (man denke an die philosophischen und künstlerischen Interessen des Prinzen Eugen von Savoyen, an die Romanschriftstellerei Beaconsfield's und an die philosophischen Allotria Gladstone's). Allein wird auch der durch die Noth des Lebens manchmal so vehement angestachelte Egoismus des, einer höheren Geisteskultur entbehrenden, gemeinen Mannes gebändiget werden durch „die Flucht aus der Wirklichkeit in's Land des Ideals", durch die gelegentliche Versenkung in die „Harmonie" eines nach Lange's eigenem Geständniß doch nur erdichteten Weltbildes durch solche „vorübergehende Augenblicke der Erhebung"? (II, 548, Z. 7.) Thatsächlich hörte ich es einmal mit an, wie an einer Versammlung ein Professor der Theologie mit unverkennbarer Beziehung auf Lange die „ideale Welt" die „Ferienversorgung der menschlichen Seele" nannte. Es ist jedoch sehr zu bezweifeln, ob eine solche Ferienversorgung die moralische Gesundheit der menschlichen Seele zu erhalten und den Egoismus zu bändigen die Kraft habe. Und jedenfalls wird der gemeine Mann „von der Flucht in das Gedankenland der Schönheit (II, 547 unten) nicht Muth heimbringen für den Kampf mit den Widerwärtigkeiten des Schicksals und nicht Hoffnung für die Stunden der Bedrängniß, wenn doch alles nur „Dichtung" ist, was das Lange-Schiller'sche Religionssurrogat, genannt „Standpunkt des Ideals", ihm etwa zuraunen mag, von einem Ort, wo „alle Arbeit ihre Ruhe, jeder Kampf und jede Noth ihren Frieden und ihre Versöhnung finden." (II, 548, Z. 1—2.)

Man hat von Seiten des philosophischen Lesers kaum energischen Widerspruch zu gewärtigen, wenn man behauptet, der ethische Werth des harmonischen Weltbildes sei ein sehr problematischer. Wie steht es

nun aber mit der ethischen Wirkung des harmonischen Menschheitsbildes? Hier läßt sich nun vollends aus dem Zusammenhang von Lange's eigenen Gedanken deduciren, daß die „harmonische" Gestaltung des Menschheitslebens nichts anderes sein kann, als was die Sozial-Eudämonisten anstreben, und suchen wir nach der psychischen Kraft, die den Menschen bewegt, für dieses Ziel zu arbeiten, so stehen wir vor der — Sympathie. Nämlich: die harmonische Gestaltung des Menschheitslebens soll — nach Lange — den sozialen Frieden herstellen und für die Zukunft sichern; sie muß darum die Ursachen sozialer Spannungen beseitigen; die Ursachen gefährlicher sozialer Spannungen sind in augenfälliger Ungerechtigkeit der sozialen Verhältnisse zu suchen; als ungerecht müssen soziale Verhältnisse empfunden werden, wenn sie den einen Volkstheil dem andern opfern und in unerträglicher Weise hinter dem Ideal des allgemeinen Glückes zurückbleiben, oder, um evolutionistisch zu sprechen, wenn der eine Volkstheil in unvergoltener Arbeit und der andere in schwelgendem Müßiggange seine Kraft verzehrt. Um soziale Krisen zu verhüten, muß also die „harmonische Gestaltung des Menschenlebens" das Zusammenleben der Menschen in einer Weise ordnen, die sich dem letzten Ziele, der Maximation der Glückseligkeit, in rationeller Weise (vgl. Anmerkung 12, Ende) annähert, d. h. die harmonische Gestaltung des Menschenlebens muß die Bahnen des Sozial-Eudämonismus wandeln: quod erat demonstrandum.

Und nun überlasse ich es prüfendem Nachdenken, zu entscheiden: ob die Freude an solcher Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens mit Recht als eine „ästhetische", „ideale" erklärt werde, die auf einem besonderen, dem menschlichen Geist innewohnenden formgebenden Triebe beruhe? (II, 477 oben, II, 490 unten und 491.) Ob nicht vielmehr diese treibende Kraft einfach als ein Ergebniß der Sympathie zu betrachten sei?

So löst sich denn bei näherer Prüfung der Idealismus Albert Lange's in denjenigen Idealismus auf, den auch E. Laas (Idealismus und Positivismus, II, 293) für seine positivistisch-eudämonistische Ethik in Anspruch nimmt. Unter „idealer Gesinnung" haben wir danach nichts anderes zu verstehen, als jene thatenbereite Begeisterung für die Ziele gemeinsamer Beglückung, die jedoch nicht in die Welt der Dichtung versetzt, sondern nach Maßgabe der realen Verhältnisse in der Wirklichkeit abgesteckt werden sollen. Auf die Mittel und Wege, diese Begeisterung zu stärken, kommt diese Broschüre an ihrem Ende und in Anmerkung 65 zu sprechen.

Ungeachtet solcher gewichtigen Zweifel, die ich gegen die ethische Seite der Philosophie A. Lange's zu erheben im Falle bin, hege ich aber doch immer noch die Ueberzeugung, „daß die Geschichte des Materialismus den Namen ihres Verfassers der Nachwelt überliefern wird"; denn seit

mehreren Jahrzehnden ist in Deutschland kaum ein philosophisches Buch erschienen, das mehr gelesen und mehr edle philosophische Anregung verbreitete, als die Hauptarbeit Albert Lange's.

[28]) So interpretire ich die Stelle II, 514, Z. 4—13.

[29]) II, 277—283.

[29a]) Sittliches Bewußtsein, 529—530.

Freilich, dasselbe moralische Siechthum, das Hartmann bei einem Ueberhandnehmen des Materialismus erwartet, prophezeit er auch dem „subjektiven Idealismus", womit offenbar Lange's „Standpunkt des Ideals" gemeint ist. —

[30]) II, 543, 18—21. „Er (der Materialismus) ist, abgesehen von seiner theoretischen Unzulänglichkeit, arm an Anregungen, steril für Kunst und Wissenschaft, indifferent oder zum Egoismus neigend in den Beziehungen des Menschen zum Menschen.

[31]) II, 514 Mitte; II, 512, Z. 7—9.

[32]) II, 562; II, 453, Z. 3—5.

[33]) II, 463, Z. 3—35. Vgl. auch Anmerkung 27.

[33a]) II, 465, Z. 3—6.

[34]) II, 464.

[35]) Buckle, Geschichte der Civilisation in England, Uebersetzung von Arnold Ruge. 1860, Bd. I, 143—191.

Die Argumentation Buckle's unterscheidet sichtlich einen moralischen Fortschritt und einen Fortschritt der Sitten. Unter dem erstern ist eine Hebung, Stärkung und Mehrung der moralischen Gefühle (und zu diesen würden wir in erster Linie die Sympathie rechnen) zu verstehen, unter dem letzteren ein allmäliges Zurücktreten schädlichen menschlichen Gebahrens, z. B. der religiösen Verfolgungen, des Kriegführens. Obwohl nun Buckle den ersteren leugnet oder wenigstens höchst unbedeutend findet, glaubt er doch, daß ein Fortschritt der Sitten thatsächlich stattfinde. Dieser letztere ist nämlich dem intellektuellen Fortschritt zu verdanken, der die Menschen immer besser über die Folgen gemeinschädlichen Gebahrens aufklärt und die Völker einander nahebringt, so daß sie, ohne einen Fortschritt in der moralischen Gefühlsverfassung gemacht zu haben, doch ihre Handlungen den Bedingungen des Allgemeinwohles besser anpassen.

Hiebei möchte ich darauf aufmerksam machen, daß Buckle über den thatsächlich sich vollziehenden intellektuellen Fortschritt und über die thatsächlich stattfindende Erhöhung der menschlichen Einsicht in analoger Weise philosophirt wie über den Fortschritt der Sitten. Auch der intellektuelle Fortschritt hat seine Ursache nicht etwa in einer wesentlichen Verbesserung der bezüglichen innerlichen Anlage des Menschen, hier der

intellektuellen Anlage, sondern einfach in einer günstigeren Gestaltung der Umstände, unter denen sich die Anlage zur Geltung zu bringen hat. Im Verlaufe der menschlichen Geschichte ist nämlich durch die Arbeit mancher Jahrhunderte ein Schatz von Methoden und Kenntnissen angesammelt worden, durch welchen den nachfolgenden Generationen der Weg geklärt und die Arbeit erleichtert worden ist, so daß sie nun mit der gleichen anerborenen Geisteskraft doch weiter zu gelangen und mehr zu leisten vermögen als die vorhergehenden Generationen.

Unter den Darwinianern war es bekanntlich eine Zeit lang Mode, von der Wirksamkeit der in der menschlichen Gesellschaft sich vollziehenden natürlichen Auslese eine wesentliche Verbesserung der anerborenen menschlichen Geistesanlage sich zu versprechen. Hat doch Haeckel von dieser intellektuellen Höherentwicklung des Menschen die Lösung jenes Räthsels erwartet, das Dubois-Reymond in „den Grenzen des Naturerkennens" für unlösbar erklärt hat. Es ist jedoch ganz unverkennbar, daß in letzter Zeit solchen Erwartungen gegenüber auch in naturwissenschaftlichen Kreisen eine bedeutende Ernüchterung Platz gegriffen hat. Insbesondere behandelt Leslie Stephen, der doch durchaus auf entwicklungstheoretischem Standpunkte steht, die Frage des intellektuellen Fortschrittes in einer Weise, die sogar sehr an Buckle erinnert. (Science of Ethics, pag. 101—112.) Leslie Stephen leugnet eine durch die Wirksamkeit der natürlichen Auslese sich vollziehende Verbesserung der intellektuellen Anlage des Menschen nicht; aber sie erscheint ihm als so langsam und unbedeutend, daß sie gar nicht in Betracht kommen kann gegenüber dem andern, oben bezeichneten Faktor, dem die Mehrung der menschlichen Einsicht zu verdanken ist.

[36]) In bemerkenswerthem Gegensatz zu diesen zaghaften Aeußerungen Lange's über den menschlichen Fortschritt steht der berühmt gewordene, entwicklungstheoretische Optimismus Herbert Spencer's. (Th. d. Ethik, § 25 bis § 56.) Danach geht das Leben der menschlichen Gattung einer Gestaltung entgegen, bei der vollkommenes Leben mit vollkommenem Glück verbunden sein wird.

Dieses vollkommene Leben wird sich darstellen

1. der physikalischen Betrachtung: als ein Ablauf von Bewegungen, die eine bestimmte, zusammenhängende Manigfaltigkeit bilden und als solche geeignet sind, das Leben gegen alle äußeren Störungen bis zu demjenigen Punkte aufrechtzuerhalten, wo dasselbe aus inneren, organischen Ursachen sein Ende findet,
2. der biologischen Betrachtung: als eine vollkommene, den Lebensbedingungen entsprechende und von Freuden begleitete Erfüllung aller Funktionen.

3. Der Psychologe wird die Freude haben, konstatiren zu können, wie der Mensch jenes vollkommenen Zustandes allen Obliegenheiten, die ihm durch die Rücksicht auf das eigene und das allgemeine Wohl auferlegt sind, vollständig nachkommt, und zwar nicht bloß aus Furcht und mit Widerstreben, sondern aus eigenem innerem Antrieb und mit Freude.
4. Dem Soziologen endlich wird sich das Schauspiel eines „harmonischen" (thatsächlich braucht Spencer diesen Ausdruck, der bei ihm indeß einen ganz klaren Sinn hat) Zusammenlebens und Zusammenwirkens der Menschen darbieten, bei welchen die Selbstbehauptung des Einen diejenige des Andern nicht bloß nicht stört, sondern sogar fördert.

Diese soziologische Seite des vollkommenen Lebens gelangt dann in § 93 bis 99 der Th. d. Ethik noch zu einer weiteren Beschreibung in einer speziellen Hinsicht. Wird dort etwa ausgeführt, wie bei jenem Endpunkt der menschlichen Entwicklung die Gelegenheiten, Andern wohlzuthun, so selten und die Sympathie, die zu solchem Wohlthun treibt, so stark sein werde, daß die Menschen miteinander um die Gelegenheiten zur Bethätigung der Sympathie in Wettbewerb treten werden? Nein, das wäre noch nicht der Gipfel der Sympathie! — sondern sie werden aus lauter sympathetischem Zartsinn sich ängstlich hüten, Andere um die Gelegenheiten zum Wohlthun zu bringen.

Womit begründet nun Spencer diesen allerdings sehr überraschenden, von Paulsen (Ethik 1889, pag. 309—311) angezweifelten und von dem Jesuiten Cathrein (die Sittenlehre des Darwinismus, 1885, Ergänzungshefte der „Stimmen aus Maria Laach", pag. 124—133, 100—102) bespöttelten Optimismus? Daß das menschliche Handeln einer Entwicklung unterworfen ist, glaubt er nicht bezweifeln zu dürfen angesichts der Entwicklung, die sich thatsächlich vollzogen hat mit dem Universum, mit unserem Sonnensystem, mit der Erde, mit dem Leben überhaupt und endlich auch mit dem geistigen Leben (Th. d. Ethik § 24). Und ebenso scheint in den Thatsachen der Welt deutlich angedeutet zu sein, daß die Richtung, in der sich diese Entwicklung vollzieht, nach dem Ziele jener oben beschriebenen Vollkommenheit hinführt. Denn in dieser Richtung hat sich thatsächlich die menschliche Entwicklung bisher bewegt, und wie sollte sie nicht weiter, nicht bis ans Ende auf dem eingeschlagenen Wege verharren? (Th. d. Ethik, Kap. II.)

So kommt denn Spencer (Th. d. Ethik, pag. 188 Z. 14—16) dazu, „von dem auf natürlichem Wege enthüllten Endzweck zu sprechen, welchem die in der ganzen Entwicklung sich kundgebende Macht entgegenstrebe." Auf den ersten Blick ist es verwunderlich, solche vollkommen teleologisch

klingende Redensarten bei einem Philosophen anzutreffen, der so ganz auf dem Boden jenes Darwinismus steht, welchem man doch nachsagt, daß er aller Teleologie für immer ein Ende gemacht habe. (Vgl. Lange, G. d. M. II, 240—285 und Dubois-Reymond, Darwin versus Galiani, namentlich pag. 10). Indessen braucht man bloß Leslie Stephen, Science of Ethics, pag. 74—81, und W. K. Clifford, Lectures and Essays (II. Auflage, pag. 295 unten und pag. 296 oben) zu lesen, um einzusehen, wie in der That der Entwicklungs-Theoretiker von einem Ziele sprechen kann, dem die Entwicklung entgegenarbeite, ohne daß er deßhalb den Boden der mechanischen Weltanschauung zu verlassen und eine menschenähnliche, planvoll wirkende Intelligenz in die Dinge hineinzusehen braucht. Ja, er hat nicht einmal nöthig, nach dem Vorgang von Kölliker von einem „Entwicklungsgesetze", oder nach dem Vorgang von Nägeli (Mechanisch-physiologische Begründung der Abstammungslehre) von „innerer Bewirkung" zu sprechen; er kann deßwegen doch auf dem Boden des reinen Darwinismus bleiben, der glaubt, die Entwicklung sei ausschließlich äußeren Ursachen und der natürlichen Zuchtwahl zu verdanken.

Dadurch werden auch die Ausführungen Gizyki's in „Moralphilosophie" 1889, pag. 495—521, zum Theil wenigstens, hinfällig.

[37]) Siehe Anmerkung 27.

[37a]) Man könnte versucht sein, diese Behauptung für ungerecht zu halten gegenüber jenem berühmten Laplace'schen Aperçu, welches der Ueberzeugung von der mathematisch-mechanischen Verursachung aller Weltvorgänge folgenden Ausdruck gibt: „Ein Geist, welcher für einen gegebenen Augenblick alle Kräfte kennte, welche die Natur beleben, und die gegenseitige Lage der Wesen, aus denen sie besteht, würde, wenn sonst er umfassend genug wäre, um die Angaben der Analyse zu unterwerfen, in derselben Formel die Bewegungen der größten Weltkörper und des leichtesten Atoms begreifen: nichts wäre ungewiß für ihn und Zukunft wie Vergangenheit wäre seinem Blicke gegenwärtig." (Dubois-Reymond, Grenzen des Naturerkennens, 1882, pag. 12.)

Liest nun ein zum Materialismus geneigter Naturwissenschafter am citirten Orte noch weiter die Ausführung, die Dubois-Reymond selber dem Laplace'schen Gedanken mit funkelndem Esprit gibt, so wird er nicht umhin können, die materialistische Weltauffassung als einen „großartigen und erbauenden" Gedanken zu preisen. Bei längerem Nachdenken möchte ihm aber doch einfallen, daß es eben keinen menschlichen Geist gibt, „der alle Kräfte kennt, welche die Welt beleben, und die gegenseitige Lage der Wesen" und „der umfassend genug ist, um diese Angaben der Analyse zu unterwerfen." Die Laplace'sche Formel kann uns deßwegen nicht helfen, keinen Aufschluß geben über die Zukunft, die im Schooße der Gegenwart

liegt, und keine Beruhigung verschaffen über unser kommendes Schicksal. Was Dubois-Reymond mit so glänzendem Aufwand von Phantasie ausführt, will eben gar nichts mehr sagen als: alle gleichzeitigen und alle aufeinanderfolgenden Weltvorgänge stehen miteinander in ursächlichem Zusammenhange. Diese Wahrheit hat in unserm Jahrhundert auch Ausdruck gefunden in einem physikalischen Gesetz, nämlich in dem Gesetz der Erhaltung der Energie.

38) II, 543 unten und 544 oben.

39) II, 539 Z. 13—17.

39a) II, 54 Z. 13—29. Ist zwar eine Wiedergabe Kantischer Gedanken, drückt aber auch die Meinung Lange's aus. Vgl. übrigens Anmerkung 27 und das für den fraglichen Punkt dort beigebrachte Citat.

40) II, 545 Z. 23—26

40a) II, 240—285.

41) II, 543 Z. 10—20, II, 139—181, II, 240—285.

42) II, 61—62, II, 540, II, 497—499 u. s. w.

43) II, 1—62.

44) II, 408—432.

45) II, 425—426.

46) II, 421—422.

47) II, 426—427, II, 60 Z. 18—20.

48) II, 430—431, II, 161—162.

49) 1882 gemeinsam erschienen mit: „Die sieben Welträthsel".

50) Vgl. „Grenzen des Naturerkennens" (1882), namentlich pag. 26—38, und „die sieben Welträthsel", pag. 78—83; ferner Lange, G. d. M. II, 148—160.

51) II, 517 von Z. 25 an, und II, 521, von Z. 13 an.

52) II, 540 oben.

53) II, 540 Z. 8—18.

54) II, 542 Z. 9—13, II, 530 Z. 30—34.

55) II, 497 Z. 1—13.

56) Alter und neuer Glaube, 6. Aufl., pag. 253.

57) II, 500—503.

58) II, 556 Z. 13—16. Vergl. ferner II, 524—528, namentlich 527 Z. 17—21.

59) II, 494 Z. 3, 496 Z. 16—19, 548 Z. 23.

59a) II, 495 Z. 24—27.

59b) II, 495 oben, 544 Z. 28—31, 547 Z. 31—33. 550 Z. 3—6.

60) II, 549.

61) Vgl. Anmerkung 27.

62) Der Glaube an persönliches Fortleben des Menschen in einer jenseitigen Welt hat seine gemüthliche Wurzel in zwei Wünschen, die

nicht miteinander verwechselt werden sollen. Der erste dieser Wünsche geht auf eine Ausgleichung von Verdienst und Glück, die wir in der diesseitigen Welt nicht verwirklicht sehen, deren Verwirklichung man daher im „Jenseits" zu treffen hofft. Der zweite Wunsch geht auf eine Ergänzung der Mangelhaftigkeit dieser realen Welt überhaupt, und man behauptet, der menschliche Geist müßte unweigerlich dem Pessimismus verfallen und „den Glauben an die göttliche Liebe" verlieren, wenn nicht für alle Disharmonien der diesseitigen Welt die Lösung in einer jenseitigen zu erwarten stände.

63) Geschichte der Civilisation in England, I. Capitel.

64) Vergleiche Lange, G. d. M. II, 57—60.

Die Auseinandersetzungen im Text können nicht etwa als eine Wiedergabe der Theorie Kant's über die Willensfreiheit gelten, wohl aber als eine Darstellung der Art und Weise, in der man sich die Meinung Lange's etwa zurechtlegen möchte.

65) Es sei die letzte Aufgabe dieser Anmerkungen, summarischen Aufschluß zu geben über die Stellung, welche die moderne philosophische Ethik zur „Idee der Vergeltung" einnimmt und zu den daran sich knüpfenden Problemen der moralischen Erziehung.

Die Argumentation, welche der Text dieser Broschüre mit geschichtlichem Rechte einem „Rationalisten alten Schlages" in den Mund legt, hat zuerst bei den alten Griechen systematisch-philosophischen Ausdruck gewonnen. Vorübergehend schon bei Plato, in dessen „Protagoras" (Laas, Idealismus und Positivismus, II, pag. 20—28), namentlich aber in der epikuräischen Ethik, welche in ihrer reinen und respektabeln Gestalt bei den Hellenen zu suchen ist und erst in der Entartung, der sie bei den Römern anheimfiel, den schlechten Ruf verdiente, auf den Horaz anspielt, wenn er sich scherzweise ein „Schwein aus der Heerde Epikur's" nennt. Dem Epikuräer sind die Sittengesetze nichts anderes als eine Wegweisung, die das Individuum zu seinem eigenen möglichst andauernden und ungestörten Glücke führen will. Verschmäht es der Mensch, dieser Wegweisung zu folgen, so wird er es mit Trübungen oder Störungen seines Wohlseins zu büßen haben.

Die epikuräische Philosophie, die während des mit ascetischem Geiste erfüllten christlichen Mittelalters aus naheliegenden Gründen in äußersten Verruf gerathen war, lebte in der Renaissance-Zeit wieder auf in dem „Dialog über die Lust" des Laurentius Valla, fand dann in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts eine allerdings sehr verschleierte und verschämte Vertheidigung bei jenem Pierre Gassendi, der auch die Atomenlehre der Epikuräer aus dem Staube der Vergangenheit wieder hervorzog, und wurde dann im 18. Jahrhundert offen und unumwunden von den

französischen Materialisten, La Mettrie (Discours sur le bonheur), Holbach (Système de la nature) — in der prinzipiellsten Gestalt jedoch von Helvetius (Discours sur l'esprit) vertreten. Der berühmte Begründer des Utilitarismus, Jeremy Bentham, suchte zwar in erster Linie die Nachachtung der Sittengesetze als die unerläßliche Bedingung des Gemeinwohls darzuthun, das er näher als das „höchstmögliche Glück der höchstmöglichen Zahl" definirt hat; hinterher aber bemüht er sich mit dem weitern Nachweise, daß das Individuum durch eine dem Sittengebote gemäße Handlungsweise auch sein eigenes individuelles Glück am besten fördere. Bentham vereinigt also in seiner Philosophie beide eudämonistischen Standpunkte: den individualistischen Eudämonismus, der des Handelnden eigenes Wohl, und den sozialen oder universalistischen Eudämonismus, der das Wohl Aller als das ethische Kriterium proklamirt, d. h. als den obersten Zweck, in Rücksicht auf welchen die Handlungsweise eines Menschen zu regeln und zu beurtheilen ist. (Vgl. über Bentham: Wundt, Ethik, pag. 336 bis 340, namentlich 340 oben, und Guyau, la Morale anglaise contemporaine, pag. 1—63.) Mill nimmt in seinem „Nützlichkeitsprinzip" (Autorisirte Uebersetzung von Gomperz 1869) eine zwischen sozialem und individualistischem Eudämonismus hin- und herschwankende, zwitterhafte Haltung ein, die Eduard von Hartmann (Sittliches Bewußtsein, pag. 486—488) einer scharfen, aber nicht ungerechten Kritik unterworfen hat. Ziemlich rückhaltlos auf den individuell-eudämonistischen, also epikuräischen Standpunkt hingegen stellt sich G. Th. Fechner in seinem Büchlein über „Das höchste Gut" (Leipzig 1846), das wohl der vielverrufenen „Lustlehre" mit feinberechneter Absicht ein so blumenreiches und auch theologisch-gefärbtes Gewand umwirft.

Es springt in die Augen, wie eine stichhaltige Begründung der individuell-eudämonistischen Moraltheorie die moralische Erziehung des menschlichen Nachwuchses ganz bedeutend erleichtern müßte. Wenn ich einem Menschen mit logischer Evidenz nachweisen kann, daß die Sorge für sein eigenes Glück ihm die Uebertretung des Sittengesetzes verbiete, so muß dieser Nachweis in ihm die ehrliche Absicht und den aufrichtigen Vorsatz wachrufen, die Uebertretung zu vermeiden. Denn die Absicht und der Vorsatz eines Menschen geht immer auf dasjenige, was ihm als das höchstmögliche Gesammtglück seines ganzen Lebens erscheint, — darüber sollte heute unter unterrichteten Leuten kein Zweifel mehr herrschen. (Vgl. übrigens hiezu: Mill, Das Nützlichkeitsprinzip Kap. I. Ende und Kap. II, Herbert Spencer, Th. d. Eth. Kap. III und IV; Leslie Stephen, Sc. of Eth., pag. 42—73). Auch für diejenigen Menschen hat diese Behauptung Geltung, die vermöge ihrer sympathetischen Anlage bei der Regelung ihres Handelns stets auch das Glück Anderer in Rücksicht ziehen. Denn würden sie diese Rücksicht nicht tragen, so würden sie ihre

sympathetische Lustempfänglichkeit unbefriedigt lassen und dadurch das Ideal ihres höchstmöglichen Glückes verfehlen, das eben in der möglichst harmonischen Befriedigung aller ihrer Lustempfänglichkeiten besteht. — (Vgl. Sigwart, Vorfragen der Ethik, pag. 7—10). Die individuell-eudämonistische Moraltheorie würde darum, wäre sie stichhaltig, jene vielbesprochene Behauptung des Sokrates von der Lehrbarkeit der Tugend wenigstens zur theilweisen Wahrheit machen, indem es dann nur noch von der genügenden oder ungenügenden Willenskraft eines Menschen abhangen würde, ob er den durch die moralische Belehrung wachgerufenen Vorsatz eines pflichtgemäßen Benehmens zur That werden ließe oder nicht. Oder, um an ein Wort der Bibel zu erinnern: das Wollen des Guten könnte dann dem unterrichteten Menschen niemals fehlen, nur das Vollbringen möchte ihm abgehen. (Vgl. Wundt, Ethik pag. 236—237 und pag. 247).

Allein die individuell-eudämonistische Moraltheorie kann nicht aufrecht erhalten werden. Es läßt sich nicht mit Recht behaupten, daß für jeden Menschen in jedem Falle der Pfad der Tugend auch der Pfad des Glückes sei. Dies ist eine in der zeitgenössischen Moraltheorie ziemlich allgemein anerkannte Wahrheit. Mit besonderem Nachdruck hat dieselbe Eduard von Hartmann dargethan (Sittliches Bewußtsein, pag. 20 – 44) und unumwunden wird sie auch von E. Laas anerkannt (Idealismus und Positivismus II, 177—208, namentlich 199—208). Ja, für die Ethik von Henri Sidgwick ist die Unmöglichkeit, in jedem Falle das wohlverstandene Selbstinteresse des Menschen für die Moral in's Spiel zu setzen, der Anlaß geworden, um die Welt der Thatsachen zu verlassen und Zuflucht zu nehmen zu den transcendenten Annahmen einer jenseitigen Vergeltung oder einer geheimnißvollen moralischen Weltordnung. Mit diesen Annahmen will er nämlich die Motive schaffen, die den egoistischen Menschen innerhalb die vom Sittengesetz gezogenen Schranken zurückschrecken sollen. (Vgl. über Sidgwick: Wundt, Ethik 348—349, ferner Guyau, la Morale anglaise contemporaine 143—150. Das Original von Sidgwick's "the Methods of Ethics" habe ich umsonst durch die Buchhandlung antiquarisch oder neu mir zu verschaffen gesucht; es ist gänzlich vergriffen; auch auf den Bibliotheken zweier schweizerischer Universitätsstädte frug ich umsonst nach; ich konstatire dies, weil diese Thatsache zeigt, wie sehr Sidgwick in seinem Vaterlande gelesen und wie wenig noch ein so bedeutender englischer Ethiker im Gebiet der deutschen Sprache gekannt und beachtet ist.)

Kaum ist heute noch ein wissenschaftlicher Ethiker zu finden, der nicht zugeben würde, daß, wie diese Broschüre im Text andeutet, die äußeren Strafen einer unmoralischen Handlungsweise sich dann und wann vermeiden lassen. Und was die sogenannten inneren Strafen anbetrifft, die

Gewissensbisse, die in nichts anderem bestehen als in einer Reaktion der bei der unmoralischen Handlungsweise unbefriedigt gebliebenen „moralischen Triebe", der Sympathie (um es kurz zu sagen), so treten sie eben nur bei denjenigen Individuen auf, welche mit sympathetischer Anlage begabt sind. Daß dies mit allen Menschen der Fall sei, kann nur derjenige behaupten, der für die Wirklichkeit kein Auge hat. Der Hinweis auf die „tremenda majestas" des Gewissens, von dem praktische Moralisten oft so fleißigen Gebrauch machen, versagt also seine Wirkung gerade bei denjenigen Individuen, die in Folge ihrer mangelhaften moralischen Gefühlsverfassung der Versuchung zum Bösen am meisten ausgesetzt sind und Abschreckung am allernöthigsten haben. Zutreffend hingegen ist der individuell-eudämonistische Nachweis, daß man durch ein dem Gemeinwohl zuwiderlaufendes, d. h. unmoralisches Gebahren sein individuelles Glück schädigen würde, nur für denjenigen Menschen, der bereits mit moralischen Gefühlen, mit sittlicher Gesinnung ausgerüstet ist, der also moralische Erweckung am wenigsten nothwendig hat.

So begnügt sich denn auch Laas, ohne Zweifel der prinzipiellste unter allen eudämonistischen Ethikern Deutschlands, mit der Darlegung der Sittengesetze als unerläßlicher Bedingung des Gemeinwohles, und räumt dabei ein, wie eine aus innerem Antrieb erfolgende und darum nicht bloß gelegentliche, sondern ausnahmslose Nachachtung des Sittengebotes nur von den moralisch d. h. sympathetisch beanlagten Menschen zu erwarten sei, nicht aber von denjenigen, die dieser Beanlagung entbehren. Für diese letzteren ist das Sittengesetz heteronom, nicht autonom.

Indeß verzweifelt Laas keineswegs daran, auch die Schaar derjenigen, die „das Gesetz nicht in ihren Willen aufgenommen haben" (Schiller) zu einem legalen Verhalten veranlassen zu können, in einem Maße wenigstens, bei dem der Bestand und auch der Fortschritt der Gesellschaft gesichert bleibt. Zu diesem Zwecke sollen Justiz und öffentliche Meinung unerbittlich ihres Amtes walten, um die Möglichkeit, den äußeren Strafen des unmoralischen Verhaltens zu entrinnen, auf ein Minimum zu reduziren; es sollen ferner die sozialen Verhältnisse verbessert werden, damit ein jeder Bürger die sichere Hoffnung habe, auf rechtschaffenem Wege eine bescheidene Befriedigung seines Glückstriebes sich verschaffen zu können, und damit jene furchtbar verführerischen und nicht immer selbstverschuldeten Nothlagen seltener werden, bei denen die Gefahr des Ehrverlustes z. B. beinahe außer Betracht kommt gegenüber der Aussicht, sich durch einen unrechtmäßigen Streich einen Ausweg zu eröffnen aus unerträglicher Bedrängniß (diesen Punkt betont auch Bain, the Emotions and the Will, pag. 299). Endlich spricht Laas das Vertrauen aus, daß bei moralisch nicht ganz schlechtbegabten Individuen die vorerst nur

durch Furcht erzwungene Ausübung der Tugend die vorhandenen Keime moralischer Gefühle stärken werde, bis die erzwungene Tugend zu einer freiwilligen, aus innerem Antrieb erfolgenden werde. (Diese moralpädagogischen Ideen finden sich in Laas, Id. und P. II, 294—345.)

Ergänzend möchte ich hier hinzufügen, wie bei moralisch nicht ganz unbegabten Individuen auch jene Idealverkündigung sich wirksam erweisen möchte, die ich, in etwelchem Gegensatz zu Lange, im Texte dieser Broschüre als die Idealverkündigung der Zukunft skizzirt habe. Namentlich die in den Mythus eingekleidete Darlegung ethischer Ideen dürfte in erhöhtem Maße dasjenige leisten, was Laas vom „Darleben der Moral", vom persönlichen Beispiel erwartet. Sie möchte sich geeignet erweisen, die vorhandenen ethischen Gefühle zu läutern und zu stärken; wo solche Gefühle fehlen, da würde freilich auch die Empfänglichkeit für die „Herrlichkeit und Erhabenheit" des ethischen Ideals mangeln, und die Idealverkündigung würde sich da vergeblich bemühen, ihre Hebel anzusetzen.

Ein vorurtheilsfreier Beurtheiler dürfte ohne Zweifel Bedenken tragen, einer von Laas'schen Anschauung erfüllten und nach Laas'schem Rezept geleiteten menschlichen Gesellschaft den moralischen Verfall zu prophezeien. Insbesondere wenn er sich des Trostes erinnert, den Herbert Spencer in § 76 und 77 der Th. d. Ethik denjenigen spendet, die um die Zukunft der menschlichen Moralität bekümmert sind. Er behauptet nämlich, die in der menschlichen Gesellschaft sich vollziehende natürliche Auslese wirke stets dahin, alle in ungehörigem Maße egoistischen Charaktere von der Ausbreitung ihrer Art auszuschließen und so die Gesellschaft beständig von den Individuen solchen Charakters zu säubern. Und ich halte diese Ausführung für zutreffend, wenigstens bei denjenigen Gesellschaften, die nicht schon, wie die unglückliche Gesellschaft des späteren römischen Kaiserreiches, aus besonderen Gründen auf der schiefen Ebene des moralischen Zerfalles und der sozialen Auflösung sich befinden. Wundt erhebt freilich (Ethik pag. 365—366) gegen diesen Gedanken Spencer's Einspruch, aber, wie mir scheint, mit Gründen, die unstichhaltig sind und sogar von Mißverständniß zeugen.

Wundt führt aus, wie auf einem Hühnerhof der selbstsüchtigste und kräftigste Hahn alle Mitbewerber aus dem Felde schlagen und die Hühnerheerde allein für sich in Anspruch nehmen und also sich fortpflanzen werde. Allein ganz „selbstsüchtig" (auf dieser Stufe des geistigen Lebens kann übrigens nur in einem uneigentlichen Sinne von „Selbstsucht" gesprochen werden) darf der Hahn nicht sein; gewisser für Andere wohlthätiger Handlungen muß er fähig und gewohnt sein; sonst wird er sich nämlich für seine Heerde im Falle der Gefahr nicht aussetzen, seine Nachkommenschaft hat weniger Aussicht zum Ueberleben, und der Hahn hat

weniger Chancen, seine Art auszubreiten und seinen Beitrag zu geben zur Bestimmung des Charakters der ganzen Hahnengattung. Was will nun diese Parallele (die indessen in mehr als einer Beziehung nur die Bedeutung eines „Bildes" hat) sagen in Anwendung auf den Menschen? Ein ganz egoistischer Mensch wird zur Familiengründung geringere Lust haben, und wenn er eine Familie gegründet hat, gehen ihm die nothwendigen Eigenschaften ab, um die Familie in einer Weise zu erziehen und zu versorgen, die deren weitere Blüthe und Ausbreitung in der Zukunft verbürgt. Er selber mag gedeihen (in einer Weise wenigstens, die nach seinem egoistischen Sinne ist); aber seine Art, sein Charakter hat reduzirte Chancen sich auszubreiten, und so hat in der That die menschliche Gesellschaft „die Tendenz, sich von den in ungehörigem Maße egoistischen Charakteren zu säubern."

Indessen so vieles auch die eudämonistisch basirte und zugleich auch auf dem Boden der Thatsachen verbleibende Moraltheorie zu ihren Gunsten schon angeführt hat, alle Einwände zu beschwichtigen ist sie doch noch nicht im stande gewesen. Vor allem hat sie dem theoretischen, dem logischen Gewissen noch kein Genüge gethan. Auf dem Standpunkte von Laas zu verharren, heißt die Unlösbarkeit des ethischen Problems proklamiren. Laas erklärt diejenige Handlungsweise für die „rechte", die dem Gemeinwohl entspricht, gesteht aber dabei zu, daß diese Handlungsweise nur für einen Theil der Menschen, nämlich für die mit Sympathie ausgerüsteten, zugleich auch dasjenige Verhalten ist, das ihr eigenes individuelles Glück am meisten fördert. Damit ist aber einfach zugegeben, daß die „Rechtmäßigkeit" der gemeinnützigen Handlungsweise nicht in einer Weise dargethan werden könne, die für alle Menschen ohne Unterschied Evidenz hat; das Sittengesetz läßt sich dann nicht in allgemeingültiger Weise deduziren. Was heißt es denn, einem Menschen eine bestimmte Handlungsweise als die „rechte" darlegen? Das heißt: seinem Verstande diese Handlungsweise so darstellen, daß er den Wunsch hegen muß, es möchte ihm die Kraft nicht fehlen, den angezeigten Weg ohne Schwanken zu gehen. Ein derartiger Wunsch kommt, da für die Wünsche des Menschen seine Gefühle maßgebend sind, dann zu stande, wenn der Mensch einsieht, auf dem angezeigten Wege seine Gefühlsempfänglichkeiten am besten befriedigen zu können. Der egoistische Mensch hat jedoch nicht immer auf dem Pfade der Tugend sein höchstes Glück zu erwarten, und so wird er denn auch nicht zum aufrichtigen Zugeständniß zu bewegen sein, daß die tugendhafte, d. h. dem Gemeinwohl entsprechende Handlungsweise für ihn die „rechte" sei. Man mag freilich anführen, auch der egoistische Mensch müsse wünschen, in einer „moralischen Welt" zu leben, weil in dieser die Existenzbedingungen für den

Menschen die vortheilhaftesten seien. Auch er könne deßhalb dem Sittengesetz seine Zustimmung nicht versagen. Allein er mag ja den Ausweg betreten, seinen Nebenmenschen die Anforderungen des Sittengesetzes in aller Strenge auferlegen zu wollen, sich selber aber davon auszunehmen. Und wer will leugnen, daß solches Verhalten in der That sich oft beobachten läßt?

Ich sehe kein Entrinnen: so lange man einem Menschen nicht beweisen kann, daß die Rücksicht auf sein eigenes Glück die dem Gemeinwohl entsprechende Handlungsweise gebiete, so lange wird er nicht jene Handlungsweise mit Aufrichtigkeit als die „rechte" anerkennen. Und wenn die empiristisch-eudämonistische Moraltheorie darauf verzichtet, diese aufrichtige Anerkennung jedem Menschen abzuzwingen, so ist dies nichts anderes als ihre philosophische Insolvenzerklärung; sie hört dann auf, „Normwissenschaft" im strengen Sinne zu sein, und sinkt zu einer Beschreibung der moralischen Gefühle herab. Dieser Ueberzeugung war bekanntlich Kant; die vermuthete Unmöglichkeit, auf eudämonistischer Basis das Sittengesetz in allgemeingültiger Weise zu deduziren, ist für ihn die Veranlassung gewesen, mit seiner Ethik die eudämonistische Basis zu verlassen und eine logisch-formalistische zu suchen.

Indessen jene Unmöglichkeit scheint doch nur eine vermuthete zu sein. Namentlich in der neuesten englischen Ethik zeigen sich Anläufe, aus der Verlegenheit des Eudämonismus in guter Manier herauszukommen. Der Weg dazu scheint eine neue Wendung der Beweisführung zu sein, durch die man dem egoistischen Menschen die sittliche Handlungsweise als die für ihn glückbringendste darlegen will. Wir wissen: man kann dem egoistischen Menschen nicht in stichhaltiger Weise beibringen, daß er, ohne moralische Gefühle wie er ist, auf dem Pfade der Tugend seine höchste Befriedigung finden werde. Aber es läßt sich vielleicht darthun, daß er sein Wohlsein fördern werde, wenn er sich die, bekanntlich nicht absolut aussichtslose, Mühe gibt, innerlich ein Anderer zu werden, jene echten moralischen Gefühle sich anzuerziehen, bei denen die tugendhafte Handlungsweise zu einer Sache eigener Befriedigung wird. Die Frage lautet also nicht mehr: Ist der egoistische Mensch glücklicher, wenn er das Sittengesetz aus äußeren Gründen respektirt, oder wenn er es zu umgehen sucht? Sondern die Frage lautet: Ist der innerlich tugendhafte Mensch, dem die Tugend eine Sache des Herzens ist, im Durchschnitt der Fälle und vorausgesetzt, daß er außer der sympathetischen Anlage auch noch die anderen zur menschlichen Tüchtigkeit erforderlichen Eigenschaften besitzt, glücklicher als der egoistische Mensch, gleichviel ob dieser nun das Gesetz zu achten sich gezwungen sehe oder zur straflosen Umgehung desselben Gelegenheit finde?

Eine bejahende Antwort dieser letztern Frage in stichhaltiger Weise zu begründen, scheint mir nicht ein ganz aussichtsloses Unternehmen zu sein. Bausteine für dieses Unternehmen finden sich namentlich in den ethischen Publikationen von Leslie Stephen und Herbert Spencer. Eine weitere Ausführung dieser Gedanken einer späteren Monographie vorbehaltend weise ich hier auf zwei Punkte hin, die aber, wie mir scheint, die wichtigsten sind. In äußerst scharfsinniger, wenn auch nicht leichtverständlicher Weise führt Leslie Stephen in Sc. of Eth. 404—418 unter andern Gedanken namentlich aus, wie eine vollkommene und möglichst wirksame Entfaltung der für die Selbstbehauptung, also das eigene Glück des Individuums, erforderlichen geistigen Eigenschaften nur bei dem „typischen" Menschen zu finden seien. Dieser „typische" Mensch hat aber nach den Gesetzen der Entwicklung auch die gemeinnützigen Eigenschaften, also die tugendhaften Regungen, da die natürliche Auslese den „Typus", d. h. den vorbildlichen, vollkommen normalen Menschen nicht bloß mit Rücksicht auf das individuelle, sondern auch mit Rücksicht auf das Gemeinwohl „ausarbeitet." Um ohne Beziehung auf die schwerverständliche soziale Entwicklungstheorie zu sprechen: ein Mangel an tugendhaften, gemeinnützigen Antrieben involvirt immer auch eine unvollkommene Entfaltung derjenigen Eigenschaften, deren Wirkungen in erster Linie nicht der Gesammtheit, sondern dem Träger dieser Eigenschaften selber zu gute kommen. Wer keinen Sinn für das Wohl der Anderen hat, dem geht auch der rechte Sinn ab für seine eigenen Interessen. Denn die glückschaffenden und lebenerhaltenden Eigenschaften des Menschen stehen alle zu einander in organischem Zusammenhang, die eine kann nicht fehlen, ohne daß auch die andern hinter ihrer normalen typischen Beschaffenheit zurückbleiben. Eine dunkle Erkenntniß dieses Sachverhaltes kommt auch in dem alten Spruche „quem deus perdere vult, dementat prius" zum Ausdruck. Bei gottverlassenen, gewissenlosen Menschen kommt auch der berechnende Verstand mit der Zeit aus dem Gefüge, so daß sie mit ihren egoistischen Zielen nicht mehr in ihre Umgebung hineinpassen und namentlich die menschlichen Faktoren, mit denen sie rechnen sollten, nicht mehr richtig abzuschätzen wissen. In weltgeschichtlicher Weise hat sich diese Nemesis an dem ersten Napoleon vollzogen, dessen riesenhafter Verstand durch die absolute Gewissenlosigkeit so „verrückt" wurde, daß der Titan sich selber die Grube grub.

Neben diesem Gedanken Stephen's möchte ich einen andern von Herbert Spencer herrührenden hier noch namhaft machen. In § 80 und 81 seiner Th. d. Ethik weist Spencer darauf hin, wie das Mitgefühl mit den Freuden der Nebenmenschen eine Verdoppelung der eigenen Freuden bedeute, die dem Menschen namentlich im Alter willkommen sein müsse, wo bei

sinkender Lebenskraft die Fähigkeit eigenen Genusses allmählig dahinschwinde.

Man mag hier freilich einwenden, daß der sympathetisch beanlagte Mensch ja nicht bloß die Freuden, sondern auch die Schmerzen der Nebenmenschen mitfühle, daß er durch die Sympathie also nicht bloß gewinne, sondern auch verliere. Allein nach Spencer entwickelt sich das Mitgefühl immer nur bis zu demjenigen Punkte und in derjenigen Richtung, wo es noch einen Ueberschuß der Freuden über die Schmerzen gewährt. (Th. d. Ethik § 94, Anfang, und „Prinzipien der Psychologie" § 510 und 511.) Und diese Behauptung halte ich für richtig, wenn auch die Art der Beweisführung in den citirten Stellen der Psychologie Bedenken erregen mag.

Dies alles ist indessen nur eine sehr skizzenhafte Andeutung der vollständigeren und umfassenderen Erwägungen, die mir die Hoffnung erweckt haben, es möchte sich mit der Zeit in wissenschaftlicher Weise darthun lassen: wie der sympathetisch beanlagte, innerlich tugendhaft gesinnte Mensch eines besseren Looses sich erfreue als das egoistische, der moralischen Anlagen entbehrende Individuum, wie es sich also für den Egoisten lohne, ein anderer, ein mitfühlender und gemeinnütziger Mensch zu werden.

Sollte dieser Nachweis einmal geleistet werden, so wäre damit der Ring des empiristisch-eudämonistischen Moralsystems geschlossen. Denn dann ließe sich für jeden Menschen, also allgemeingültig darthun, daß tugendhaft zu sein für ihn „recht" ist. Dann hätte die Moraltheorie ihre Aufgabe erfüllt, die Tugend in gewissem Sinne lehrbar zu machen. Sie wäre dann durch ihre logischen Mittel in den Stand gesetzt, die ehrliche Absicht und den aufrichtigen Vorsatz, tugendhaft zu sein, im Menschen wachzurufen. Und lehrbar in diesem Sinne muß die Tugend sein, sonst könnte man nicht mehr von einem moralischen Unterricht, sondern nur noch von einer moralischen Dressur sprechen, die jedoch von den Eltern nur dann mit voller Angelegentlichkeit betrieben wird, wenn diese die Ueberzeugung haben, daß solche moralische Dressur nicht bloß im allgemeinen Interesse, sondern auch im Interesse ihrer Kinder selber liege, für die sie eben immer am meisten und oft sogar allein Sympathie empfinden.

Für unsere Zeit, in der so Viele für die auf transcendenten Annahmen begründete Moralverkündigung kein Ohr mehr haben, wäre die stichhaltige Begründung einer empiristisch-eudämonistischen Moraltheorie ein großer Gewinn. Sie würde mithelfen, der moralischen Erziehung mehr Schwung und dem öffentlichen Gewissen mehr Schärfe zu geben. Das wird auch derjenige zugeben müssen, der für sich an der

transscendenten Begründung des Sittengesetzes festhalten will; er wird es gerne zugeben, wenn anders er tolerant ist, und vor allem die Förderung der Sittlichkeit und damit des allgemeinen Wohles wünscht.

[66]) siehe Laas, Idealismus und Positivismus II, 238—239.

[66a]) Vgl. indeß Anmerkung 27 Ende.

[67]) II 509 unten — 510.

[68]) II 557—559.

[69]) II 545 Z. 23—26.

Vögl.